Hannah Arendt

Sobre la revolución

Versión española de
Pedro Bravo

Alianza
editorial

Introducción
GUERRA Y REVOLUCIÓN

Guerras y revoluciones han caracterizado hasta ahora la fisonomía del siglo xx. Parece como si los acontecimientos se hubieran precipitado a fin de hacer realidad la profecía anticipada por Lenin. A diferencia de las ideologías decimonónicas —tales como nacionalismo e internacionalismo, capitalismo e imperialismo, socialismo y comunismo, las cuales han perdido el contacto con las realidades fundamentales del mundo actual, a pesar de que siguen siendo invocadas frecuentemente como causas justificadoras—, la guerra y la revolución constituyen aún los dos temas políticos principales de nuestro tiempo. Ambas han sobrevivido a todas sus justificaciones ideológicas. En una constelación que plantea la amenaza de una aniquilación total mediante la guerra frente a la esperanza de una emancipación de toda la humanidad mediante la revolución (haciendo que pueblo tras pueblo, en rápida sucesión, «ocupe, entre las potencias de la tierra, el puesto igual e independiente que le confieren las leyes de la naturaleza y de Dios»), la única causa que ha sido abandonada ha sido la más antigua de todas, la única que en realidad ha determinado, desde el comienzo de nuestra historia, la propia existencia de la política, la causa de la libertad contra la tiranía.

Hay de qué sorprenderse. Bajo el asalto concertado de las modernas «ciencias» desenmascaradoras —psicología y sociología— la idea de libertad ha quedado sepultada sin que nadie se conmueva. Hasta los revolucionarios hubieran preferido reducir la libertad al

rango de un prejuicio pequeño burgués antes que admitir que el fin de la revolución era y siempre ha sido la libertad, y eso pese a que podía suponerse que ellos vivían de una tradición difícilmente imaginable sin la noción de libertad. Si constituyó motivo de asombro ver cómo hasta el propio nombre de la libertad pudo desaparecer del vocabulario revolucionario, no ha sido menos sorprendente comprobar cómo en los años recientes se ha introducido la idea de libertad en el seno del más serio de todos los debates políticos del momento: la discusión acerca de la guerra y del empleo justificado de la violencia. Desde un punto de vista histórico, la guerra es tan antigua como la historia del hombre, en tanto que la revolución en sentido estricto no existió con anterioridad a la Edad Moderna; de todos los fenómenos políticos más importantes, la revolución es uno de los más recientes. En contraste con la revolución, el propósito de la guerra tuvo que ver en muy raras ocasiones con la idea de libertad, y aunque es cierto que las insurrecciones armadas contra un invasor extranjero han despertado a menudo el sentimiento de que constituían una causa sagrada, no por ello han sido consideradas, ni en la teoría ni en la práctica, como las únicas guerras justas.

La justificación de la guerra, incluso en un plano teórico, es muy antigua, aunque no tanto, por supuesto, como lo es la lucha organizada. Para llegar a ella es preciso que exista la convicción de que las relaciones políticas no están sujetas, cuando se desarrollan normalmente, al imperio de la violencia, y tal convicción la encontramos por primera vez en la Grecia antigua, una vez que la *polis* griega, la ciudad-Estado, se definió a sí misma como un modo de vida basado exclusivamente en la persuasión y no en la violencia. (Que no se trataba de palabras vacías, encubridoras de una falsa realidad, nos lo demuestra, entre otras cosas, la costumbre ateniense en «persuadir» a los condenados a muerte para que se suicidasen bebiendo cicuta, con lo cual se evitaba al ciudadano ateniense, en cualquier circunstancia, la indignidad de sufrir la violencia física.) Sin embargo, debido al hecho de que para el griego la vida política no se extendía, por definición, más allá de los muros de la *polis,* no se creyó necesario justificar el empleo de la violencia en la esfera de lo que hoy llamamos asuntos exteriores o relaciones internacionales, a pesar de que sus asuntos exteriores —con la sola excepción de las guerras persas, que tuvieron la virtud de unir a toda la Hélade— no rebasaron el marco de las relaciones entre ciudades griegas. Fuera de los muros de la *polis,* esto es, fuera de la esfera de la política, en el sentido griego del vocablo, «el fuerte hacía lo que podía y el débil sufría lo que debía» (Tucídides).

Debemos dirigirnos a la antigua Roma para encontrar las primeras justificaciones de la guerra y la idea, expresada por primera vez, de que existen guerras justas e injustas. Pese a todo, las justificaciones y distinciones formuladas por los romanos no tomaban en cuenta la libertad, ni diferenciaban la guerra defensiva de la agresión. «La guerra que es necesaria es justa, y benditas sean las armas cuando no hay esperanza sin ellas», dijo Tito Livio *(lustum enim est bellum quibus necessarium, et pía arma ubi nulla nisi in armis spes est).* Desde entonces, y a través de los siglos, la necesidad ha significado muchas cosas que hoy nos parecerán más que sobradas para calificar a una guerra de injusta. La conquista, la expansión, la defensa de intereses creados, la conservación del poder ante la aparición de nue-vas y amenazadoras potencias o el mantenimiento de un equilibrio de poderes dado, todas estas archiconocidas realidades de la política de poder fueron no sólo las causas reales que desencadenaron la mayor parte de las guerras que ha conocido la historia, sino que fueron consideradas igualmente como «necesidades», es decir, como motivos legítimos para acudir a una decisión por las armas. La idea de que la agresión constituye un crimen y que sólo puede justificarse la guerra cuando hace frente a la agresión o la evita, adquirió un significado práctico e incluso, teórico sólo después de que la Primera Guerra Mundial mostrara el potencial tremendamente destructivo de la guerra como resultado de la tecnología moderna.

Quizá se deba al hecho notable de que el argumento de la libertad no aparece entre las tradicionales justificaciones de la guerra como recurso último de la política internacional que, cuando oímos emplearlo en el curso de los debates que hoy se llevan a cabo sobre el problema de la guerra, nos sintamos desagradablemente sorprendidos. Ante el potencial inconcebible e inusitado de destrucción que representa la guerra nuclear, atrincherarse jovialmente tras alguna consigna semejante a la de «libertad o muerte» no sólo es insincero, sino totalmente ridículo. No hay duda alguna de que es muy distinto arriesgar la propia vida por la vida y libertad del país y por la propia posteridad que arriesgar la existencia misma de la especie humana por iguales fines; por eso, no puede por menos que ponerse en duda la buena fe de quienes defienden consignas tales como «antes muertos que rojos» o «antes la muerte que la esclavitud». Lo cual, por supuesto, no quiere decir que la inversa, «antes rojos que muertos», represente un valor superior; cuando una vieja verdad ha dejado de tener vigencia, nada se gana con darle la vuelta. En realidad, siempre que se plantea hoy el problema de la guerra en estos términos puede descubrirse fácilmente una reserva mental en ambos bandos. Los que dicen «antes muertos que rojos» en reali-

dad están pensando: quizá las pérdidas no sean tan grandes como algunos prevén, nuestra civilización sobrevivirá. Y quienes dicen «antes rojos que muertos» piensan en verdad: la esclavitud no será tan mala, el nombre no cambiará de naturaleza, la libertad no desaparecerá de la tierra para siempre. Dicho de otra forma, ambos contendientes se conducen de mala fe, ya que terminan por esquivar la solución descabellada propuesta por ellos mismos, lo cual no es serio[1].

Es importante recordar que la idea de libertad se introdujo en el debate acerca de la guerra sólo cuando se hizo evidente que habíamos logrado tal grado de desarrollo técnico que excluía el uso racional de los medios de destrucción. En otras palabras, la libertad ha aparecido en medio de este debate como un *deux ex machina,* a fin de justificar lo que ya no es justificable mediante argumentos racionales. ¿Podría interpretarse la desesperante confusión que hoy reina en la discusión de estos temas como un índice prometedor de que está a punto de producirse un cambio profundo en las relaciones internacionales, de tal modo que la guerra desaparezca de la escena de la política sin que sea necesaria una transformación radical de las relaciones internacionales ni se produzcan cambios internos en el corazón y el espíritu del hombre? ¿Acaso nuestra actual perplejidad en estos asuntos no indica nuestra falta de preparación para una eventual desaparición de la guerra, nuestra incapacidad para concebir la política exterior sin echar mano de esta «continuación con otros medios» como la última de sus razones?

Con independencia de la amenaza de aniquilación total, que verosímilmente puede ser eliminada gracias a nuevos descubrimientos técnicos tales como una bomba de «limpieza» o un proyectil anti-proyectil, ya hay algunas señales que apuntan en esta dirección. Existe, en *primer lugar,* el hecho de que la guerra total remonta sus orígenes a la Primera Guerra Mundial, desde el momento mismo en que dejó de respetarse la distinción entre soldados y civiles, debido a que era incompatible con las nuevas armas utilizadas entonces. Por supuesto, la distinción en sí misma es relativamente moderna y su abolición práctica apenas si significó otra cosa que la regresión de la guerra a la época en que los romanos borraron Cartago del mapa. Sin embargo, en los tiempos modernos la aparición, o reaparición, de la guerra total viene cargada de sentido político, ya que significa la negación de los postulados fundamentales sobre los que descansa

[1] Según mis noticias, el único estudio sobre el problema de la guerra que se atreve a enfrentarse a 1* vez con los horrores de las armas nucleares y la amenaza de totalitarismo, estando, por tanto, limpio de toda reserva mental, es el de Karl Jtspers: *Tbe Future of Mankind,* Chicago, 1961.

la relación entre el elemento militar y el civil del gobierno: la función del ejército consiste en proteger y defender a la población civil. Pues bien, la historia de la guerra en nuestro siglo casi se agotaría en la descripción de la creciente incapacidad del ejército para cumplir esta misión esencial, hasta el momento en que la estrategia de la disuasión ha transformado claramente el papel protector de la milicia en el de un vindicador tardío y completamente inútil.

Estrechamente asociado a esta degradación operada en la relación Estado ejército, existe, en *segundo lugar,* el hecho importante, aunque apenas señalado, de que, a partir de la Primera Guerra Mundial, todos nosotros, de modo casi automático, hemos dado por supuesto que ningún gobierno, ningún Estado ni forma de gobierno será bastante fuerte como para sobrevivir a una derrota militar. Este fenómeno puede remontarse hasta el siglo pasado, cuando la guerra franco-prusiana supuso para Francia el fin del Segundo Imperio y el nacimiento de la Tercera República; la Revolución Rusa de 1905, sobrevenida tras la derrota en la guerra ruso-japonesa, fue, sin duda, una señal de mal agüero de lo que espera a un gobierno en caso de derrota militar. Como quiera que sea, el cambio revolucionario de gobierno —sea realizado por el mismo pueblo, como ocurrió después de la Primera Guerra Mundial, sea impuesto desde fuera por las potencias victoriosas, con la exigencia de rendición incondicional y el establecimiento de tribunales de guerra— hoy en día constituye una de las consecuencias más seguras de la derrota en la guerra (salvo en el caso, naturalmente, de la aniquilación total). Por lo que a nosotros interesa, nada importa si este estado de cosas se debe a un debilitamiento del gobierno en cuanto tal, a una pérdida de autoridad de los poderes existentes, o si ningún Estado ni gobierno, independientemente de su estabilidad y de la confianza que en él depositen sus ciudadanos, puede resistir el inconmensurable terror de la violencia desatada por la guerra moderna sobre la población. Lo cierto es que, incluso con anterioridad a los horrores de la guerra nuclear, las guerras ya habían llegado a ser políticamente, aunque no todavía biológicamente, un asunto de vida o muerte. Lo cual quiere decir que bajo las circunstancias de la guerra moderna, esto es, desde la Primera Guerra Mundial, todos los gobiernos han vivido en precario.

El *tercer* hecho parece indicar un cambio radical en la misma naturaleza de la guerra, debido a la aparición de la disuasión como principio rector en la carrera armamentista. En efecto, no hay duda de que la estrategia de la disuasión «trata, más que ganarla, evitar la guerra para la que pretende prepararse. Trata de lograr sus pro-pósitos mediante una amenaza que nunca se lleva a efecto, sin pasar a la

acción propiamente dicha»[2]. En verdad, la idea de que la paz es el fin de la guerra y que, por consiguiente, toda guerra es una preparación para la paz, es cuando menos tan antigua como Aristóteles, y la pretensión de que el propósito de una carrera armamentista es conservar la paz es incluso anterior, tan antigua como el descubrimiento de los embustes de la propaganda. Pero lo importante es que hoy en día la evitación de la guerra constituye no sólo el propósito verdadero o simulado de toda política general, sino que ha llegado a convertirse en el principio que guía la propia preparación militar. En otras palabras, los militares ya no se preparan para una guerra que los estadistas esperan que nunca estalle; su propio objetivo ha llegado a ser el desarrollo de armas que hagan imposible la guerra.

Por otra parte, y de acuerdo con éstos, por así decir, esfuerzos paradójicos, se ha hecho perceptible en el horizonte de la política internacional la posibilidad de una seria sustitución de las guerras «calientes» por guerras «frías». No es mi intención negar que la reasunción actual, y esperemos que provisional, de las pruebas atómicas por las grandes potencias va dirigida primordialmente hacia nuevos descubrimientos y adelantos técnicos; pero me parece innegable que dichas pruebas, a diferencia de las que las precedieron, también son instrumentos políticos y, en cuanto tales, tienen el siniestro aspecto de un nuevo tipo de maniobra en tiempos de paz cuya realización enfrenta no al par de enemigos ficticios de las maniobras militares ordinarias, sino a los dos contendientes que, potencialmente al menos, son enemigos reales. Es como si la carrera armamentista nuclear se hubiese convertido en una especie de guerra preventiva en la que cada bando demostrase al otro la capacidad destructora de las armas que posee; aunque siempre cabe la posibilidad de que este juego mortífero de suposiciones y aplazamientos desemboque súbitamente en algo real, no es de ningún modo inconcebible que algún día la victoria y la derrota pongan fin a una guerra que en realidad nunca llegó a estallar.

¿Se trata de una pura fantasía? Creo que no. Al menos potencialmente, venimos afrontando este tipo de guerra hipotética desde el mismo momento en que hizo su aparición la bomba atómica. Muchas personas pensaron entonces, y continúan pensando hoy, que hubiera bastado la exhibición del nuevo arma a un grupo selecto de científicos japoneses para forzar a su gobierno a la rendición incon-

[2] Véase Raymond Aron: «Political Action in the Shadow of Atomic Apocalypse», en *The Ethics of Power,* ed. por Harold D. Lasswell y Harían Cle-veland, Nueva York, 1962.

dicional, ya que tal acto habría constituido la prueba abrumadora de una superioridad absoluta que no podía ser alterada por un golpe de suerte ni por ningún otro factor. Diecisiete años después de Hiroshima, nuestra maestría técnica de los medios de destrucción se está aproximando rápidamente a un punto en el cual todos los factores que no son de carácter técnico en la guerra, tales como la moral de la tropa, la estrategia, la competencia general e incluso la misma suerte, quedan totalmente eliminados, de tal forma que es posible calcular de antemano con toda precisión los resultados. Una vez que se alcance esté punto, los resultados de los simples ensayos o exhibiciones podrían constituir una prueba tan concluyente de victoria o derrota para los expertos como la disposición del campo de batalla, la conquista de territorio, el colapso de las comunicaciones, etc., lo fueron antiguamente para los expertos militares de cada bando.

Existe, *finalmente,* el hecho, de mayor importancia para nosotros, de que la relación entre la guerra y la revolución, su reciprocidad y mutua dependencia, ha aumentado rápidamente y que cada vez se presta mayor atención al segundo polo de la relación. Por supuesto, la interdependencia de guerras y revoluciones no es en sí un fenómeno nuevo, es tan antiguo como las mismas revoluciones, ya fuesen precedidas o acompañadas de una guerra de liberación, como en el caso de la Revolución americana, ya condujesen a guerras defensivas y de agresión, como en el caso de la Revolución Francesa. En nuestro propio siglo se ha producido un supuesto nuevo, un tipo diferente de acontecimiento en el cual parece como si la furia de la guerra no fuese más que un simple preludio, una etapa preparatoria a la violencia desatada por la revolución (ésta es, evidentemente, la interpretación que hace Pasternak de la guerra y la revolución en Rusia en su *Doctor Zhivago),* o en el cual, por el contrario, la guerra mundial es la consecuencia de la revolución, una especie de guerra civil que arrasa toda la tierra, siendo ésta la interpretación que una parte considerable de la opinión pública hizo, sin faltarle razones, de la Segunda Guerra Mundial. Veinte años después, es casi un lugar común pensar que el fin de la guerra es la revolución y que la única causa que quizá podría justificar es la causa revolucionaria de la libertad. Por eso, cualesquiera que puedan ser los resultados de nuestras dificultades presentes y en el supuesto de que no perezcamos todos en la empresa, nos parece más que probable que la revolución, a diferencia de la guerra, nos acompañará en el futuro inmediato. Aunque seamos capaces de cambiar la fisonomía de nuestro siglo hasta el punto de que ya no fuese un siglo de guerras, seguirá siendo un siglo de revoluciones. En la contien-

da que divide al mundo actual y en la que tanto se juega, la victoria será para los que comprendan el fenómeno revolucionario, en tanto que aquellos que depositen su fe en la política de poder, en el sentido tradicional del término, y, por consiguiente, en la guerra como recurso último de la política exterior es muy posible que descubran a no muy largo plazo que se han convertido en mercaderes de un tráfico inútil y anticuado. La comprensión de la revolución no puede ser combatida ni reemplazada por la pericia en la contrarrevolución; en efecto, la contrarrevolución —la palabra fue acuñada por Condorcet durante el curso de 1a Revolución Francesa— siempre ha estado ligada a la revolución, del mismo modo que la reacción está ligada a la acción. La famosa afirmación de De Maistre: *«La contrerevolution ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution»* («La contrarrevolución no será una revolución a la inversa, sino lo contrario a la revolución») no ha pasado de ser lo que era cuando se pronunció en 1796, un rasgo de ingenio sin sentido[3].

Ahora bien, por necesario que resulte distinguir en la teoría y en la práctica entre guerra y revolución, pese a su estrecha interdependencia, no podemos dejar de señalar que el hecho de que tanto la revolución como la guerra no sean concebibles fuera del marco de la violencia, basta para poner a ambas al margen de los restantes fenómenos políticos. Apenas puede negarse que una de las razones por las cuales las guerras se han convertido tan fácilmente en revoluciones y las revoluciones han mostrado esta nefasta inclinación a desencadenar guerras es que la violencia es una especie de común denominador de ambas. La magnitud con que se desató la violencia en la Primera Guerra Mundial hubiera sido quizá suficiente para producir revoluciones, aun sin ninguna tradición revolucionaria, incluso aunque no se hubiese producido nunca antes una revolución.

[3] De este modo respondió De Maistre, *en* sus *Considérations sur la France* (1796), a Condorcet, que había definido la contrarrevolución como «une révolution au sens contraire». Véase su *Sur Le sens du mot révolutionnaire* (1793) en *Oeuvres,* 1847-1849, vol. XII.
Considerados históricamente, tanto el pensamiento conservador como los movimientos reaccionarios, deben no ya sólo sus rasgos distintivos y su *élan,* sino hasta su propia existencia a la Revolución Francesa. Desde entonces no han perdido, este carácter secundario, en el sentido de que apenas han producido una sola idea o concepto que no fuese, en su origen, polémico. A ello se debe, dicho sea de paso, que los pensadores conservadores se hayan distin-guido siempre en la polémica, en tanto que los revolucionarios, en la medida en que también cultivaron un estilo auténticamente polémico, aprendieron ese aspecto de su oficio de sus oponentes. Es el conservadurismo, y no el pensamiento liberal o el revolucionario, el que es polémico en su origen y casi por definición.

Pero que quede claro que ni siquiera las guerras, por no hablar de las revoluciones, están determinadas totalmente por la violencia. Allí donde la violencia es Señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes —*les lois'se taisent,* según la fórmula de la Revolución Francesa—, sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado, con el poder de la palabra. Las dos famosas definiciones que dio Aristóteles del hombre (el hombre como ser político y el hombre como ser dotado con la palabra) se complementan y ambas aluden a una experiencia idéntica dentro del cuadro de vida de la polis griega. Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra y no simplemente que la palabra se encuentre inerme frente a la violencia. Debido a esta incapacidad para la palabra, la teoría política tiene muy poco que decir acerca del fenómeno de la violencia y debemos dejar su análisis a los técnicos. En efecto, el pensamiento político sólo puede observar las expresiones articuladas de los fenómenos políticos y está limitado a lo que aparece en el dominio de los asuntos humanos, que, a diferencia de lo que ocurre en el mundo físico, para manifestarse plenamente necesitan de la palabra y de la articulación, esto es, de algo que trascienda la visibilidad simplemente física y la pura audibilidad. Una teoría de la guerra o una teoría de la revolución, sólo pueden ocuparse, por consiguiente, de la justificación de la violencia, en cuanto esta justificación constituye su limitación política; si, en vez de eso, llega a formular una glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal, ya no es política, sino anti-política.

En la medida en que la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto, pese a Ia enorme Importancia que han tenido en la historia. Este hecho condujo al siglo XVII, al que no faltaba experiencia en guerras y revoluciones, a suponer la existencia de un estado prepolítico, llamado «estado de naturaleza», que, por supuesto, nunca fue considerado como un hecho histórico. La importancia que aún hoy conserva se debe al reconocimiento de que la esfera política no nace automáticamente del hecho de la convivencia y de que se dan acontecimientos que, pese a producirse en un contexto estrictamente histórico, no son auténticamente políticos e incluso puede, que no tengan que ver con la política. La noción de un estado de naturaleza alude al menos a una realidad que no puede ser abarcada por la idea decimonónica de

desarrollo, independientemente de la forma en que la concibamos (sea en la forma de causa y efecto, o en la de potencia y acto, o como movimiento dialéctico, o como una simple coherencia y sucesión de los acontecimientos). En efecto, la hipótesis de un estado de naturaleza implica la existencia de un origen que está separado de todo lo que le sigue como por un abismo insalvable.

La importancia que tiene el problema del origen para el fenómeno de la revolución está fuera de duda. Que tal origen debe estar estrechamente relacionado con la violencia parece atestiguarlo el comienzo legendario de nuestra historia según la concibieron la Biblia y la Antigüedad clásica: Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación. Los primeros hechos de que da testimonio nuestra tradición bíblica o secular, sin que importe aquí que los consideremos como leyenda o como hechos históricos, han pervivido a través de los siglos con la fuerza que el pensamiento humano logra en las raras ocasiones en que produce metáforas convincentes o fábulas universalmente válidas. La fábula se expresó claramente: toda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen. La convicción de que «en el origen fue el crimen» —de la cual es simple paráfrasis, teóricamente purificada, la expresión «estado de naturaleza»— ha merecido, a través de los siglos tanta aceptación respecto a la condición de los asuntos humanos como la primera frase de San Juan «En el principio fue el Verbo» ha tenido para los asuntos de la salvación.

Capítulo 1
EL SIGNIFICADO DE LA REVOLUCIÓN

I

No nos interesa ahora el problema de la guerra. Tanto la metáfora a la que me he referido, como la teoría de un estado de naturaleza que sustituyó y amplió teóricamente dicha metáfora —si bien sirvieron a menudo para justificar la guerra y la violencia que ésta desata sobre la base de una maldad original inherente a los asuntos humanos y patente en los orígenes criminales de la historia humana—, desempeñan un papel de mayor importancia en el problema de la revolución, ya que las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen. Las revoluciones, cualquiera que sea el modo en que las definamos, no son simples cambios. Las revoluciones modernas apenas tienen nada en común con la *mutatio rerum* de la historia romana, o con la staois la lucha civil que perturbaba la vida de las polis griegas. No pueden ser identificadas con la yuetabolai de Platón, es decir, la transformación cuasi natural de una forma de gobierno en otra, ni con la politeiwn anakuklwsij; de Polibio, o «sea, el ciclo ordenado y recurrente dentro del cual transcurren los asuntos humanos, debido a la inclinación, del hombre para ir de un extremo a otro[1]. La an-

[1] Los clasicistas siempre han reconocido que «nuestra palabra 'revolución' no corresponde exactamente ni a stasij ni a metanolh politeiwn». (W. L. .. Newman: *The Politics*

tigüedad estuvo muy familiarizada con el cambio político y con la violencia que resulta de éste, pero, a su juicio, ninguno de ellos daba nacimiento a una realidad enteramente nueva. Los cambios no interrumpían el curso de lo que la Edad Moderna ha llamado la historia, la cual, lejos de iniciar la marcha desde un nuevo origen, fue concebida como la vuelta a una etapa diferente de su ciclo, de acuerdo a un curso que estaba ordenado de antemano por la propia naturaleza de los asuntos humanos y que, por consiguiente, era inmutable.

Existe, sin embargo, otro aspecto de las revoluciones modernas del que quizá pueden hallarse antecedentes anteriores a la Edad Moderna. Nadie puede negar el papel importantísimo que la cuestión social ha desempeñado en todas las revoluciones y nadie puede olvidar que Aristóteles, cuando se disponía a interpretar y explicar la metabolai de Platón, ya había descubierto la importancia que tiene lo que ahora llamamos motivación económica (el derrocamiento del gobierno a manos de los ricos y el establecimiento de una oligarquía, o el derrocamiento del gobierno a manos de los pobres y el establecimiento de una democracia). Tampoco pasó inadvertido para la antigüedad el hecho de que los tiranos se elevan al poder gracias a la ayuda de los pobres o pueblo llano y que su mantenimiento en el poder depende del deseo que tenga el pueblo de lograr la igualdad de condiciones. La conexión existente en cualquier país entre la riqueza y el gobierno y la idea de que las formas de gobierno tienen que ver con la distribución de la riqueza, la sospecha de que el poder político acaso se limita a seguir al poder económico y, finalmente, la conclusión de que el interés quizá sea la fuerza motriz de todas las luchas políticas, todo ello, no es ciertamente una invención de Marx, ni de Harrington («el poder sigue a la propiedad, real o personal»), ni de Rohan («los reyes mandan al pueblo y el interés manda a los reyes»). Si se quiere hacer responsable a un solo autor de la llamada concepción materialista de la historia, hay que ir hasta Aristóteles, quien fue el primero en afirmar; que el interés, al que él denominaba sumferon, lo que es útil para una persona, un grupo o un pueblo, constituye la norma suprema de los asuntos políticos.

No obstante, tales derrocamientos e insurreciones, impulsados por el interés y cuya violencia y carácter sanguinario se manifestaban necesariamente hasta que un nuevo orden era establecido,

of Aristotle, Oxford, 1887-1902). Una discusión detallada del tema puede verse en Heinrich Ryffel: *Melábale Politeion,* Berna, 1949.

dependían de una distinción entre pobres y ricos que era considerada tan natural e inevitable en el cuerpo político como la vida lo es en el organismo humano. La cuestión social comenzó a desempeñar un papel revolucionario solamente cuando, en Ia Edad Moderna y no antes; los hombres empezaron a dudar que la pobreza fuera inherente a la condición humana, cuando empezaron a dudar que fuese inevitable y eterna la distinción entre unos pocos, que, como resultado de las circunstancias, la fuerza o el fraude, habían logrado liberarse de las cadenas de la pobreza, y la multitud, laboriosa y pobre. Tal duda, o mejor, la convicción de que la vida sobre la tierra puede ser bendecida por la abundancia en vez de ser maldecida con la escasez, en su origen fue prerrevolucionaria y americana; fue consecuencia directa de la experiencia colonial americana. De modo simbólico puede decirse que se franqueó un paso en el camino que conduce a las revoluciones en su sentido moderno cuando John Adams, más de diez años antes del comienzo de la Revolución americana, afirmó: «Considero siempre la colonización de América como el inicio de un gran proyecto y designio de la Providencia destinado a ilustrar a los ignorantes y a emancipar a aquella porción de la humanidad escla-vizada sobre la tierra» [1 bis]. Desde un punto de vista teórico, el paso fue dado cuando, en primer lugar, Locke —influido probablemente por la prosperidad reinante en las colonias del Nuevo Mundo— y, posteriormente, Adam Smith afirmaron que el trabajo y las faenas penosas, en lugar de ser el patrimonio de la pobreza, el género de actividad al que la pobreza condenaba a quienes carecían de pro-piedad, eran, por el contrario, la fuente de toda riqueza. En tales condiciones, la rebelión de los pobres, de «la parte esclavizada de la humanidad», podía apuntar más lejos que a la liberación de ellos mismos y a la servidumbre del resto de la humanidad.

América llegó a ser el símbolo de una sociedad sin pobreza mucho antes de que la Edad Moderna, en su desarrollo tecnológico sin par, realmente hubiese descubierto los medios para abolir esa abyecta miseria del estado de indigencia al que siempre se había Considerado como eterno. Sólo una vez que había ocurrido esta y que había llegado a ser conocido por los europeos, podía la cuestión social y la rebelión de los pobres llegar a desempeñar un papel auténticamente revolucionario. El antiguo ciclo de recurrencias sempiternas se había basado en una distinción, que se suponía «natural», entre ricos y pobres [2]; la existencia práctica de la sociedad

[1 bis] Véase su *Disserlaíion on the Canon and the Feudal Law* (1765), en *Works,* 1850-56, vol. III, p. 452.

[2] A ello se debe que Polibio afirme que la transformación de un gobierno en otro se produce kata fusin, según la naturaleza. *Historias,* VI, 5; 1.

americana anterior al comienzo de la Revolución había roto este ciclo de una vez por todas. Los eruditos han discutido mucho acerca de la influencia de la Revolución americana sobre la francesa (así como de la influencia decisiva de los pensadores europeos sobre el curso de la propia Revolución americana). Sin embargo, por justificadas e ilustrativas que sean estas investigaciones, ninguna de las influencias ejercidas sobre el curso de la Revolución Francesa —tales como el hecho de que se iniciase con la Asamblea Constituyente o que la *Déclaration des Droits de l'Homme* se redactase según el modelo de la Declaración de Derechos de Virginia— puede equipararse al impacto de lo que el Abate Raynal ya había denominado «la sorprendente prosperidad» de los países que todavía entonces eran colonias inglesas en América del Norte [3].

Aún tendremos ocasión de referirnos más exactamente a la influencia, o mejor dicho, a la no influencia de la Revolución americana sobre las revoluciones modernas. Nadie discute ya la escasa influencia que pudo tener en el continente europeo el espíritu de la Revolución americana o las eruditas y bien provistas teorías políticas de los padres fundadores. Lo que los hombres de la Revolución americana consideraron una de las innovaciones más importantes del nuevo gobierno republicano, la aplicación y elaboración de la teoría de la división de poderes de Montesquieu al cuerpo político, desempeñó un papel secundario en el pensamiento de los revolucionarios europeos de todos los tiempos; la idea fue rechazada inmediata mente, incluso antes de que estallase la Revolución Francesa, por Turgot en nombre de la soberanía nacional[4], cuya «majestad» —*majestas* fue el vocablo empleado originariamente por Jean Bodin antes de que él mismo lo tradujese por *souveraineté*— al parecer exigía un poder centralizado e indiviso. La soberanía nacional, esto es, la majestad del dominio público según se había venido entendiendo durante los largos siglos de monarquía absoluta, parecía ser incompatible con el establecimiento de una república.

[3] Para un estudio de la influencia de la Revolución americana sobre la francesa de 1789, véase Alphonse Aulard: «Révolution française et Révolution américaine», en *Eludes et leçons sur la Révolution française,* vol. VIII, 1921. La descripción de América hecha por el Abate Raynal puede encon-trarse en *Tableau et Révolutions des colanies anglaises dans l'Amérique du Nord,* 1781.

[4] El escrito de John Adams *A Defense of the Constitutions of Govern-ment of the United States of America* fue en respuesta al ataque de Turgot, contenido en una carta al Dr. Price, en 1778. Lo que se discutía era la insis-tencia de Turgot sobre la necesidad de un poder centralizado frente al prin-cipio de la separación de poderes consagrados por la Constitución. Véase en especial las «Preliminary Observations» de Adams, donde cita extensamente la carta de Turgot. *Works,* vol. IV.

En otras palabras, es como si el Estado nacional, mucho más antiguo que cualquier revolución, hubiese derrotado a la revolución en Europa antes incluso que ésta hubiese hecho su aparición. Por otra parte, lo que planteó el problema más urgente y a la vez de más difícil solución política para todas las revoluciones, la cuestión social, en su expresión más terrorífica de la pobreza de las masas, apenas desempeñó papel alguno en el curso de la Revolución americana. No fue la Revolución americana, sino las condiciones existentes en América, que eran bien conocidas en Europa mucho antes de que se produjese la Declaración de Independencia lo que alimentó el espíritu revolucionario en Europa.

E1 nuevo continente se había convertido en un refugio, un «asilo» y un lugar de reunión para los pobres; había surgido una nueva raza de hombres, «ligados por los suaves lazos de un gobierno moderado», que vivían en «una placentera uniformidad», donde no había lugar para «la pobreza absoluta que es peor que la muerte». Pese a esto, Crèvecoeur, a quien pertenece esta cita, se opuso radicalmente a la Revolución americana, a la que consideró como una especie de conspiración de «grandes personajes» en contra del «común de los hombres» [5]. Tampoco fue la Revolución americana ni su preocupa-ción por establecer un nuevo cuerpo político, una nueva forma de gobierno, sino América, el «nuevo continente», el americano, un «hombre nuevo», la «igualdad envidiable» que, según la expresión de Jefferson, «gozan a la vez pobres y ricos» lo que revolucionó el espíritu de los hombres, primero en Europa y después en todo el mundo, y ello con tal intensidad que, desde las etapas finales de la Revolución Francesa hasta las revoluciones contemporáneas, constituyó para los revolucionarios una tarea más importante alterar la textura social, como había sucedido en América con anterioridad a la Revolución, que cambiar la estructura política. Si fuese cierto que ninguna otra cosa que no fuera el cambio radical de las condiciones sociales estuvo en juego en las revoluciones de los tiempos modernos, se podría afirmar sin lugar a dudas que el descubrimiento de América y la colonización de un nuevo continente constituyeron el origen de esas, revoluciones lo que significaría que la «igualdad envidiable» que se había dado natural y, por así decirlo, orgánicamente en el Nuevo Mundo sólo podría lograrse mediante la violencia y el derramamiento de sangre revolucionaria en el Viejo Mundo, una vez que había llegado hasta él la buena nueva. Esta interpretación, en versiones diversas y a menudo artificio-

[5] De la obra de J. Héctor St. John de Crèvecoeur *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton paperback, 1967, véase, en especial, las cartas III y XII.

sas, casi se ha convertido en un lugar común entre los historiadores modernos, quienes deducen de ella que jamás se ha producido una revolución en América. Merece la pena, señalarse que esta tesis encuentra algún apoyo en Carlos Marx, quien parece haber creído que sus profecías para el futuro del capitalismo y el advenimiento de las revoluciones proletarias no eran aplicables al desarrollo social de los Estados Unidos. Cualquiera que sea el mérito de las interpretaciones de Marx —y son sin duda mucho más penetrantes y realistas que las que jamás han sido capaces de imaginar ninguno de sus seguidores—, sus teorías son refutadas por el hecho mismo de la Revolución americana. Los hechos están ahí, no desaparecen porque sociólogos o historiadores los den de lado, aunque podrían desaparecer si todo el mundo los olvidara. En nuestro caso tal olvido no sería puramente académico, pues significaría literalmente el fin de la República americana.

Debemos decir todavía algunas palabras acerca de la pretensión, bastante frecuente, de que todas las revoluciones modernas son cristianas en su origen, incluso cuando se proclaman ateas, tal pretensión se basa en un argumento dirigido a poner de relieve la naturaleza evidentemente rebelde de las primitivas sectas cristianas, que subrayaban la igualdad de las almas ante Dios, al tiempo que condenaban abiertamente cualquier tipo de poder público y prometían un Reino de los Cielos; se supone que todas estas ideas y esperanzas han sido transferidas a las revoluciones modernas, si bien en forma secularizada, a través de la Reforma; La secularización, es decir, la separación de religión y política y la constitución de una esfera secular con su propia dignidad, es sin duda un factor de primera importancia para entender el fenómeno de las revoluciones. Es probable que, en último término, resulte que lo que llamamos revolución no sea más que la fase transitoria que alumbra el nacimiento de un reino secular. Pero si esto es cierto, es la secularización en misma y no el contenido de la doctrina cristiana la que constituye el origen de la revolución. La primera etapa de esta secularización no fue la Reforma sino el desarrollo del absolutismo; en efecto, la «revolución» que, según Lutero, sacude al mundo cuando la palabra de Dios es liberada de la autoridad tradicional de la Iglesia es constante y se aplica a cualquier forma de gobierno secular, no estable un nuevo orden secular, sino que sacude de modo constante y permanente los fundamentos de toda institución secular[6]. Es

[6] Me limito a parafrasear el siguiente texto de Lutero perteneciente al *De Servo Arbitrio (Werke,* ed. de Weimar, vol. XVIII, p. 626): «Fortunam constantissimanm verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur. Sermo enim Dei venit mutaratus et innovaturus orbem, quotiens venit». «El destino más constante de la palabra de Dios es

cierto que Lutero, por haber llegado a ser el fundador de una nueva Iglesia, podría ser considerado como uno de los grandes fundadores de la historia, pero su creación no fue, y nunca lo intentó, un *novus ordo saeclorum;* por el contrario, se proponía liberar una vida autén-ticamente cristiana, apartándola radicalmente de las consideraciones y preocupaciones del mundo secular, independientemente de cual fuera éste. Esto no significa desconocer que la disolución, llevada a cabo por Lutero, de los lazos existentes entre tradición y autoridad, su esfuerzo para fundar la autoridad sobre la propia palabra divina, en vez de hacerla derivar de la tradición, ha contribuido a la pérdida de autoridad en los tiempos modernos. Ahora bien, esto, por sí mismo, sin la fundación de una nueva Iglesia, no hubiera sido más eficaz de lo que fueron las especulaciones y esperanzas escatológicas de la baja Edad Media, desde Joaquín de Fiore hasta la *Reformado Segismundi.* Estos, según se ha sugerido recientemente, pueden ser considerados como los inocentes precursores de las ideologías modernas, aunque tengo dudas al respecto; por la misma razón, los movimientos escatológicos de la Edad Media podrían ser considerados como los precursores de las modernas histerias colectivas. Pero incluso una rebelión, por no hablar de la revolución, es bastante más que un estado histérico de las masas. De ahí que el espíritu de rebeldía, tan presente en ciertos movimientos estrictamente religiosos de la Edad Moderna, terminase siempre en algún Gran Despertar o restauración que, independientemente del grado de «renovación» que pudiese representar para los individuos afectados, no tenía ninguna consecuencia política y era ineficaz históricamente. Por otra parte, la teoría de que la doctrina cristiana es revolucionaria en sí misma es tan insostenible como la teoría de que no existe una revolución americana. Lo cierto es que nunca se ha hecho una revolución en nombre del cristianismo con anterioridad a la Edad Moderna, de tal forma que lo más que puede decirse en favor de esta teoría es que fue precisa la modernidad para liberar los gérmenes revolucionarios contenidos en la fe cristiana, lo cual supone una petición de principio.

Existe, sin embargo, otra pretensión que se acerca más al meollo del problema. Hemos subrayado ya el elemento de novedad consustancial a todas las revoluciones y se ha afirmado frecuentemente que toda nuestra concepción de la historia es cristiana en su origen, debido a que su curso sigue un desarrollo rectilíneo. Es evi-

la conmoción del mundo. El sermón de Dios tiene como fin alterar y despertar toda la tierra, hasta donde llega su palabra.»

[7] Por Eric Voegelin en *A New Science of Politics,* Chicago, 1952, y por Norman Cohn en *The Pursuit of Millennium,* Fair Lawn, N. *].,* 1947. 28

dente que sólo son concebibles fenómenos tales como la novedad, la singularidad del acontecer y otros semejantes cuando se da un concepto lineal del tiempo. Es cierto que la filosofía cristiana rompió con la idea de tiempo propia de la antigüedad, debido a que el nacimiento de Cristo, que se produjo en el tiempo secular, constituía un nuevo origen a la vez que un acontecimiento singular e irrepetible. Sin embargo, el concepto cristiano de la historia, según fue formulado por San Agustín, sólo concebía un nuevo origen sobre la base de un acontecimiento trasmundano que rompía e interrumpía el curso normal de la historia secular. Tal acontecimiento, subrayaba Agustín, se había producido una vez, pero no volvería a ocurrir hasta el final de los tiempos. La historia secular quedaba, en la concepción cristiana, circunscrita a los ciclos de la antigüedad —los imperios surgirían y desaparecerían como en el pasado—, salvo que los cristianos, en posesión de una vida perdurable, podían interrumpir este ciclo de cambio sempiterno y debían contemplar con indiferencia el espectáculo ofrecido por los cambios.

La idea de un cambio que gobierna todas las cosas perecederas no era desde luego específicamente cristiana, sino que se trataba de una disposición de ánimo que prevaleció durante los últimos siglos de la antigüedad. En cuanto tal, guardaba una afinidad mayor con las interpretaciones filosóficas, e incluso prefilosóficas, que se dieron en la Grecia clásica de los asuntos humanos, que con el espí-ritu clásico de la *res publica* romana. En contraste con los romanos, los griegos estuvieron convencidos de que la mutabilidad que se da en el mundo de los mortales en cuanto tales no podía ser alterada, debido a que en último término se basa en el hecho de que neoi, los jóvenes, quienes al mismo tiempo eran los «hombres nuevos», estaban invadiendo constantemente la estabilidad del *status quo.* Polibio, que fue quizá el primer escritor que tuvo conciencia de la importancia de la sucesión generacional para la historia, contemplaba los asuntos romanos con ojos griegos cuando señaló este constante e inalterable ir y venir en la esfera de la política, aunque sabía que era propio de la educación romana, diferente de la griega, vincular «los hombres nuevos» a los viejos, hacer a los jóvenes dignos de sus antepasados[8]. El sentimiento romano de continuidad fue desconocido en Grecia, donde la mutabilidad consustancial a todas las cosas perecederas era experimentada sin mitigación o consuelo algunos; fue precisamente esta experiencia la que persuadió a los filósofos griegos de la necesidad de no tomar demasiado en serio el mundo de lo humano y del deber que pesa sobre los hom-

[8] Polibio VI, 9, 5 y XXXI, 23-25, 1, respectivamente.

bres para no atribuir una dignidad excesiva e inmerecida a dicho mundo. Los asuntos humanos estaban sometidos a un cambio constante, pero nunca producían algo enteramente nuevo; de existir algo nuevo bajo el sol, se trataba del propio hombre, en el sentido en que nacía en el mundo. Independientemente del grado de novedad representado por *neoi,* los hombres nuevos y jóvenes, eran seres nacidos, a través de los siglos, a un espectáculo natural o histórico que, en esencia, era siempre el mismo.

II

El concepto moderno de revolución, unido inextricablemente a la idea de que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, que una historia totalmente nueva, ignota y no contada hasta entonces, está a punto de desplegarse, fue desconocido con anterioridad a las dos grandes revoluciones que se produjeron a finales del siglo XVIII. Antes que se enrolasen en lo que resultó ser una revolución, ninguno de sus actores tenían ni la más ligera idea de lo que iba a ser la trama del nuevo drama a representar. Sin embargo, desde el momento en que las revoluciones habían iniciado su marcha y mucho antes que aquellos que estaban comprometidos, en ellas pudiesen saber si su empresa terminaría en la victoria o en el desastre, la novedad de la empresa y el sentido íntimo de su trama se pusieron de manifiesto tanto a sus actores como a los espectadores. Por lo que se refiere a su trama, se trataba incuestionablemente de la entrada en escena de la libertad: en 1793, cuatro años después del comienzo de la Revolución Francesa, en una época en la que Robespierre todavía podía definir su gobierno como el «despotismo de la libertad» sin miedo a ser acusado de espíritu paradójico, Condorcet expuso en forma resumida lo que todo el mundo sabía: «La palabra ‘revolucionario’ puede aplicarse únicamente a las revoluciones cuyo objetivo es la libertad»[9]. El hecho de que las revoluciones suponían el comienzo de una era completamente nueva ya había sido oficialmente confirmado anteriormente con el establecimiento del calendario revolucionario, en el cual el año de la ejecución del rey y de la proclamación de la república era considerado como año uno.

Es, pues, de suma importancia para la comprensión del fenómeno revolucionario en los tiempos modernos no olvidar que la idea de libertad debe coincidir con la experincia de un nuevo ori-

[9] Condorcet: *Sur le sens du mot revolutionnaire,* en *Oeuvres,* 1847-49, vol. XII.

gen. Debido a que una de las nociones básicas del mundo libre está representada por la idea de que la libertad, y no la justicia o la grandeza, constituye el criterio último para valorar las constituciones de los cuerpos políticos, es posible que no sólo nuestra comprensión de la revolución, sino también nuestra concepción de la libertad, claramente revolucionaria en su origen, dependa de la medida en que estemos preparados para aceptar o rechazar esta coincidencia. Al llegar a este punto, y todavía desde una perspectiva histórica, puede resultar conveniente hacer una pausa y meditar sobre uno de los aspectos en el que la libertad hizo su aparición, aunque sólo sea para evitar los errores más frecuentes y tomar conciencia desde el principio, de la modernidad del fenómeno revolucionario en cuanto tal.

Quizá sea un lugar común afirmar que liberación y libertad no son la misma cosa, que la liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero que de ningún modo conduce directamente a ella; que la idea de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa y, por tanto, que la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad. El olvido frecuente de estos axiomas se debe a que siempre se ha exagerado el alcance de la liberación y a que el fundamento de la libertad siempre ha sido incierto, cuando no vano. La libertad, por otra parte, ha desempeñado un papel ambiguo y polémico en la historia del pensamiento filosófico y religioso a lo largo de aquellos siglos —desde la decadencia del mundo antiguo hasta el nacimiento del nuevo— en que la libertad política no existía y en que, debido a razones que aquí no nos interesan, el problema no preocupaba a los hombres de la época. De este modo, ha llegado a ser casi un axioma, incluso en la teoría política, entender por libertad política no un fenómeno político, sino, por el contrario, la serie más o menos amplia de actividades no políticas que son permitidas y garantizadas por el cuerpo político a sus miembros.

La consideración de la libertad como fenómeno político fue contemporánea del nacimiento de las ciudades-estado griegas. Desde Herodoto, se concibió a éstas como una forma de organización política en la que los ciudadanos convivían al margen de todo, poder, sin una división entre gobernantes y gobernados[10]. Esta idea de

[10] Me atengo al famoso texto en el que Herodoto define —por primera vez, según parece— las tres formas principales del gobierno, el gobierno de uno, el de varios y el de la mayoría, y discute sus respectivos méritos (Li-bro III, 80-82). En dicho texto el portavoz de la democracia ateniense, a la que, sin embargo, llama isonomía, no acepta el reino que se le ofrece y aduce como razón: «No deseo gobernar ni ser gobernado». Después de lo cual, Herodoto afirma que su casa se convirtió en la única casa libre de todo el Imperio persa.

ausencia de poder se expresó con el vocablo isonomía, cuya característica más notable entre las diversas formas de gobierno, según fueron enunciadas por los antiguos, consistía en que la idea de poder (la «-arquía» de arxein en la monarquía y oligarquía, o la «-arxein» de kratein en la democracia) estaba totalmente ausente de ella. La *polis* era considerada como una isonomía, no como una democracia. La palabra «democracia» que incluso entonces expresaba el gobierno de la mayoría, el gobierno de los muchos, fue acuñada originalmente por quienes se oponían a la isonomía cuyo argumento era el siguien-te: la pretendida ausencia de poder es, en realidad, otra clase del mismo; es la peor forma de gobierno, el gobierno por el demos[11].

De aquí que la igualdad, considerada frecuentemente por nosotros, de acuerdo a las ideas de Tocqueville, como un peligro para la libertad, fuese en sus orígenes casi idéntica a ésta. Pero esta igualdad dentro del marco de la ley, que la palabra isonomía sugería, no fue nunca la igualdad de condiciones —aunque esta igualdad, en cierta medida, era el supuesto de toda actividad política en el mundo antiguo, donde la esfera política estaba abierta solamente a quienes poseían propiedad y esclavos—, sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales. La isonomía garantizaba la igualdad, isothj; pero no debido a que todos los hombres hubiesen nacido o hubieran sido creados iguales, sino, por el contrario, debido a que, por naturaleza (fusei), los hombres eran desiguales y se requería de una, institución artificial, la *polis,* que, gracias a su nomoj, les hiciese iguales. La igualdad existía sólo en esta esfera específicamente política, donde los hombres se reunían como, ciudadanos y no como personas privadas. La diferencia entre este concepto antiguo de igualdad y nuestra idea de que los hombres han nacido o han sido creados iguales y que la desigualdad es consecuencia de las instituciones sociales y políticas, o sea de instituciones de origen humano, apenas necesita ser subrayada. La igualdad de la *polis* grie-ga, su isonomía era un atributo de la *polis* y no de los hombres, los cuales accedían a la igualdad en virtud deja ciudadanía, no del nacimiento. Ni igualdad ni libertad eran conce-

[11] Respecto al significado de isonomía y su empleo en el pensamiento po-lítico, véase Víctor Ehrenberg: «Isonomía», en Pauly-Wissowa, *Realenzyclo-pädie des klassichen Altertums,* Suplemento, vol. VII. A este respecto, parece muy significativa una observación hecha por Tucídides (III, 82, 8), quien señala que los jefes de los partidos durante las luchas civiles gustaban de lla-marse con «nombres que sonasen bien», invocando unos la isonomía y otros la aristocracia moderada, pese a que, según nos da a entender Tucídides, la primera se identificaba con la democracia y la segunda con la oligarquía. (Debo esta cita al cordial interés del profesor David Grene, de la Universidad de Chicago.)

bidas como una cualidad inherente a la naturaleza humana, no eran fusei, dados por la naturaleza y desarrollados espontáneamente; eran nomw, esto es, convencionales y artificiales, productos del esfuerzo humano y cualidades de un mundo hecho por el hombre.

Los griegos opinaban que nadie puede ser libre sino entre sus iguales, que, por consiguiente, ni el tirano, ni el déspota, ni el jefe de familia —aunque se encontrase totalmente liberado y no fuese constreñido por nadie— eran libres. La razón de ser de la ecuación establecida por Herodoto entre libertad y ausencia de poder consistía en que el propio gobernante no era libre; al asumir el gobier-no sobre los demás, se separaba a sí mismo de sus pares, en cuya sola compañía podía haber sido libre. En otras palabras, había destruido el mismo espacio político, con el resultado de que dejaba de haber libertad para él y para aquellos a quienes gobernaba. La razón de que el pensamiento político griego insistiese tanto en la interrelacíón existente entre libertad e igualdad se debió a que concebía la libertad como un atributo evidente de ciertas, aunque no de todas, actividades humanas, y que estas actividades sólo podían manifestarse y realizarse cuando otros las vieran, las juzgasen y las recordasen. La vida de un hombre libre requería la presencia de otros. La propia libertad requería, pues, un lugar, donde el pueblo pudiese reunirse: el ágora, el mercado o la *polis,* es decir, el espacio político adecuado.

Si consideramos la libertad política en términos modernos, tratando de comprender en qué pensaban Condorcet y los hombres de las revoluciones cuando pretendían que la revolución tenía como objetivo la libertad y que el nacimiento de ésta suponía el origen de una historia completamente nueva, debemos, en primer lugar, advertir algo que es evidente: era imposible que pensasen simple-mente en aquellas libertades que hoy asociamos al gobierno consti-tucional y que se llaman propiamente derechos civiles. «Ninguno de estos derechos, ni siquiera el derecho a participar en el gobierno, debido a que la tributación exige la representación, fueron en la teoría o en la práctica el resultado de la revolución[12]. Fueron resultado de los «tres grandes y principales derechos»: vida, libertad y propiedad, con respecto a los cuales todos los demás sólo eran «derechos subordinados [esto es], los remedios o instrumentos que frecuente-

[12] Sir Edward Coke declaró en -1627: «¿Qué clase de palabra es franqui-cia? El señor puede imponer contribuciones altas o bajas a sus villanos; pero va contra la franquicia del país imponer contribuciones á los hombres libres, salvo su consentimiento en el parlamento. Franquicia es una palabra francesa cuyo equivalente latino es libertas». Cít. por Charles Howard McIlwain: *Constitucionalism Ancient and Modern,* Ithaca, 1940.

mente deben ser empleados a fin de obtener y gozar totalmente de las libertades reales y fundamentales» (Blackstone)[13]. Los resultados de la revolución no fueron «la vida, la libertad y la propiedad» en cuanto tales, sino su concepción como derechos inalienables del hombre. Pero incluso al extenderse estos derechos .a todos los hombres, como consecuencia de la revolución, la libertad no significó más que libertad de la coerción injustificada y, en cuanto tal, se identificaba en lo fundamental con la libertad de movimiento, —«el poder de trasladarse... sin coerción o amenaza de prisión, salvo el debido procedimiento legal»— que Blackstone, de completo acuerdo con el pensamiento político antiguo, consideraba como el más importante de todos los derechos civiles. Hasta el derecho de reunión, que se ha convertido en la libertad política positiva más importante, aparece todavía en la Declaración de Derechos americana como «el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y de diri-girse al gobierno para corregir sus agravios» (Primera Enmienda), por lo cual «el derecho de petición es históricamente el derecho fundamental» que, en su correcta interpretación histórica, significaría: el derecho a reunirse a fin de ejercer el derecho de petición [14]. Todas estas libertades, a las que debemos sumar nuestra propia pretensión libres del miedo y de la pobreza, son sin duda esencialmente negativas; son consecuencia de la liberación, pero no constituyen un modo el contenido real de la libertad, la cual, como veremos más tarde, consiste en la participación, en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública. Si la revolución hubiese tenido como objetivo únicamente la garantía de los derechos civiles, entonces no hubiera apuntado a la libertad, sino a la liberación de la coerción ejercida por los gobiernos que se hubiesen excedido en sus poderes y violado derechos antiguos y consagrados.

La dificultad reside en que la revolución, según la conocemos en la Edad Moderna, siempre ha estado preocupada a la vez por la liberación y por la libertad. Además, y debido a que la liberación, cuyos frutos son la ausencia de coerción y la posesión del «poder de locomoción», es ciertamente un requisito de la libertad —nadie podría llegar a un lugar donde impera la libertad si no pudiera mo-verse sin restricción—, frecuentemente resulta muy difícil decir donde termina el simple deseo de libertad como forma política de vida. Lo importante es que mientras el primero, el deseo de ser

[13] En esto y en lo que sigue me atengo a Charles E. Shattuck: «The True Meaning of the Term 'Liberty'... en the Federal and State Constitutions»..., en *Harvard Law Review,* 1891.
[14] Véase Edward S. Corwin: *The Constitucion and Wbat it Mearts Today,* Princeton, 1958, p. 203.

libre de la opresión, podía haberse realizado bajo un gobierno monárquico —aunque no, desde luego, bajo un gobierno tiránico, por no hablar del despótico—, el último exigía la constitución de una nueva forma de gobierno, o, por decirlo mejor, el redescubrimiento de una forma ya existente; exigía la constitución de una república. Nada es más cierto, mejor confirmado por los hechos, los cualés desgraciadamente, han sido casi totalmente descuidados por los historiadores de las revoluciones, que «las discusiones de aquella época fueron debates de principios entre los defensores del gobierno republicano y los defensores del gobierno monárquico»[15].

Ahora bien, que sea difícil señalar la línea divisoria entre liberación y libertad en una cierta circunstancia histórica no significa que liberación y libertad sean la misma cosa, o que las libertades obtenidas como consecuencia de la liberación agoten la historia de la libertad, a pesar de que muy pocas veces quienes tuvieron que ver con la liberación y la fundación de la libertad se preocuparon de distinguir claramente estos asuntos. Los hombres de «las revoluciones del siglo XVIII tenían perfecto derecho a esta falta de claridad; era consustancial a su misma empresa descubrir su propia capacidad y deseo para «los encantos de la libertad», como los llamó una vez John Jay, sólo en el acto de la liberación. En efecto, las acciones y proezas que de ellos exigía la liberación los metió de lleno en los negocios públicos, donde de modo intencional, unas veces, pero las más sin proponérselo, comenzaron a constituir ese espacio para las apariciones donde la libertad puede desplegar sus encantos y llegar a ser una realidad visible y tangible. Debido a que no estaban en absoluto preparados para tales encantos, difícilmente podían tener plena conciencia del nuevo fenómeno. Fue nada menos que el peso de toda la tradición cristiana el que les impidió reconocer el hecho evidente de que estaban gozando de lo que hacían mucho más de lo que les exigía el deber.

Cualquiera que fuese el valor de la pretensión inicial de la Revolución americana —no hay tributación sin representación—, lo cierto es que no podía seducir en virtud de sus encantos. Cosa totalmente distinta eran los discursos y decisiones, la oratoria y los negocios, la meditación y la persuasión y el quehacer real que eran necesarios para llevar esta pretensión a sus consecuencias lógicas; gobierno independiente y la fundación de un cuerpo político nuevo. Gracias a estas experiencias, aquellos que, según la expresión de John Adams habían «acudido sin ilusión y se habían visto forzados a hacer

[15] Cf. Jefferson en *The Anas,* cit. por *Life and Selected Writings,* ed. Modern Library, p. 117.

algo para lo que no estaban especialmente dotados», descubrieron que «lo que constituye nuestro placer es la acción, no el reposo»[16].

Lo que las revoluciones destacaron fue esta experiencia de sentirse libre, lo cual era algo, nuevo, no ciertamente en la historia.de Occidente —fue bastante corriente en la antigüedad griega y romana—, sino para los siglos que separan la caída del Imperio romano y el nacimiento de la Edad Moderna. Esta experiencia relativamente nueva, nueva al menos para quienes la vivieron, fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo. Estas dos cosas —una experiencia nueva que demostró la capacidad del hombre para la novedad— están en la base del enorme «pathos» que encontramos en las Revoluciones americana y francesa, esta insistencia machacona de que nunca, en toda la historia del hombre, había ocurrido algo que se pudiese comparar en grandeza y significado, pretensión que estaría totalmente fuera de lugar si tuviéramos que juzgarla desde el punto de vista de su valor para la conquista dejos derechos civiles.

Sólo podemos hablar de revolución cuando está presente este «pathos» de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea del a libertad. Ello significa, por supuesto, que las revoluciones son algo más que insurrecciones victoriosas y que no podemos llamar a cualquier golpe de Estado revolución, ni identificar a ésta con toda guerra civil. El pueblo oprimido se ha rebelado frecuentemente y gran parte de la legislación antigua sólo puede entenderse como una salvaguardia frente a la amenaza siempre latente, aunque raramente realizada, de un levantamiento de la población esclava. Por otra parte, la guerra civil y la lucha de facciones constituían para los antiguos uno de los mayores peligros a que tiene que hacer frente el cuerpo político; la filia de Aristóteles, esa curiosa forma de amistad que según él debía existir en la base de las relaciones entre los ciudadanos, fue concebida como el medio más seguro con que defenderse de dicha amenaza. Los golpes de Estado y las revolu-ciones palaciegas, mediante los cuales el poder cambia de manos de modo diverso, según la forma de gobierno donde se produce el golpe de Estado, suscitaron un temor menor, debido a que el cambio que supone está circunscrito a la esfera del gobierno y conlleva un *mínimum* de inquietud para el pueblo en su conjunto, pese a lo Cual también fueron suficientemente conocidos y descritos.

Todos estos fenómenos tienen en común con las revoluciones su realización mediante la violencia, razón por la cual a menudo

[16] Las citas son de John Adams, ob. cit. *(Works,* vol. IV, p. -293) y de sus observaciones «On Machiavelli» *(Works,* vol. V, *p.* 40), respectivamente.

han sido identificados con ella. Pero ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución. Aunque nunca han faltado en la historia quienes, como Alcibíades, querían el poder para sí mismos, o quienes, como Catilina, fueron *rerum novarum cupidi,* sedientos de novedades, el espíritu revolucionario de los últimos siglos, es decir, el anhelo de liberar y de construir una nueva morada donde poder albergar la libertad, es algo inusitado y sin precedentes hasta entonces.

III

Un modo de determinar la fecha de nacimiento de fenómenos históricos generales, tales como las revoluciones —o para el caso, del Estado nacional, del imperialismo o del totalitarismo— consiste, por supuesto, en averiguar el momento en que aparece por primera vez la palabra que, desde entonces, se encuentra asociada al fenómeno, se siente la necesidad de una nueva palabra, y bien se acuña un nuevo vocablo para designar la nueva experiencia, o bien se utiliza una palabra ya existente a la que se da un significado completamente nuevo. Esto es doblemente aplicable a la esfera política de la vida, pues en ella la palabra predomina.

Excede así el simple interés erudito señalar que la palabra «revolución» está ausente todavía de la historiografía y teoría política del temprano Renacimiento italiano, es decir, de donde, a primera vista, nos parecería natural encontrarla. Es verdaderamente sorprendente que Maquiavelo todavía utilice la *mutatio rerum* de Cicerón, sus *mutazioni del stato,* cuando describe el derrocamiento violento de los príncipes y la sustitución de una forma de gobierno por otra, problema en el que estuvo interesado de forma tan apasionada y, por así decirlo, prematuramente. En efecto, su pensamiento acerca de este antiguo problema de la teoría política ya no estaba limitado por la solución tradicional, según la cual el gobierno de un solo hombre conduce a la democracia, ésta a la oligarquía, que a su vez conduce a la monarquía y viceversa —las seis posibilidades famosas consideradas por vez primera por Platón, sistematizadas posteriormente por Aristóteles y descritas todavía por Bodino en forma sustancialmente idéntica. El interés principal de Maquiavelo por

las innumerables *mulazioni, variazioni* y *alterazioni,* que abundan tanto en su obra que podría interpretarse erróneamente su doctrina como una «teoría del cambio político», era precisamente consecuencia de su interés por lo inmutable, lo invariable y lo inalterable, es decir, lo permanente y lo perdurable. Lo que hace de Maquiavelo una figura tan relevante para una historia de la revolución, de la cual fue un precursor, es que fue el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable. No es lo más importante a este respecto que Maquiavelo estuviese o no familiarizado con alguno de los elementos más característicos dé la revolución moderna, con la conspiración y la lucha de facciones, con los métodos de agitación violenta del pueblo, con el desorden e inseguridad que tienen como fin trastornar la totalidad del cuerpo político y, en fin, aunque no de menor importancia, con las oportunidades que la revolución abre a los recién llegados, a los *homines novi* de Cicerón, a los *condottieri* de Maquiavelo, quienes se elevan de su condición inferior a la refulgencia de la vida, pública, y de la insignificancia hasta un poder al que, hasta entonces, se hallaban sometidos. Para nosotros es más importante que Maquiavelo fuese el primero en percibir el naci-miento de una esfera puramente secular cuyas leyes y principios de acción eran independientes de la doctrina eclesiástica en particular, y de las normas morales que trascienden la esfera de los asuntos humanos, en general. A ello se debe que insistiese tanto en la necesidad en que se halla quien quiera intervenir en la política de aprender «cómo no ser bueno», es decir, a no actuar de acuerdo con los preceptos cristianos[17]. Básicamente, lo que le distingue de los hombres de las revoluciones es que concebía su fundación —el establecimiento de una Italia unida, de un Estado nacional italiano modelado siguiendo el ejemplo de Francia y España — como una *rinovazione,* y la renovación constituía para él la única *alterazione* única alteración beneficiosa imaginable. En otras palabras, el «pathos» específicamente revolucionario de lo absoluta mente nuevo de un origen que justificase comenzar el cómputo del tiempo en el año en que se produce el acontecimiento revolucionario, le era totalmente extraño. Pero ni siquiera en este punto estaba tan alejado de sus sucesores del siglo XVIII como pueda parecer. Tendremos ocasión de ver que las revoluciones comenzaron como restauraciones o renovaciones y que el «pathos» revolucionario de un origen totalmente nuevo nació del curso propios acontecimientos. En más de un sentido, Robespierre estaba en lo cierto cuando afir-

[17] ***El Príncipe,*** cap. 15.

maba que «el plan de la Revolución Francesa estaba escrito en líneas generales en los libros de... Maquiavelo»[18]; en realidad, no hubiese tenido que forzar las cosas para añadir: también nosotros «amamos nuestro país más que la salvación de nuestras almas»[19].

No hay duda de que la obra de Maquiavelo ofrece un buen pretexto para hacer caso omiso de la historia de la palabra y fijar la fecha de nacimiento del fenómeno revolucionario en el torbellino de las ciudades-estado de la Italia del Renacimiento. No fue ciertamente el padre de la ciencia o de la teoría política, pero no se podría negar la posibilidad de considerar a Maquiavelo como el padre espiritual de la revolución. No sólo podemos encontrar en Maquiavelo ese esfuerzo constante y apasionado por revivir el espíritu y las instituciones de la antigüedad romana que, más tarde, iba a ser una de las características del pensamiento político del s. XVIII; resulta más importante para nosotros su famosa insistencia sobre el papel que la violencia desempeña en la esfera de la política y que tanto ha chocado a sus lectores, pero que también encontramos en las palabras y hazañas de los hombres de la Revolución Francesa. En ambos casos, el elogio de la violencia no concuerda en absoluto con la admiración que profesaban por todo lo romano, ya que en la república romana era la autoridad y no la violencia la que regía la conducta de los ciudadanos. Sin embar-

[18] Véase *Oeuvres,* ed. Laponneraye, 1840, vol. 3, p. 540.

[19] Esta expresión por lo visto aparece, por primera vez en Gino Capponi, *Ricordi* (1420): «Faites memores de la *Balia* des hommes expérimentés, et aimant leur commune plus que leur propre bien et plus que leur âme.» *(Vid.* Maquiavelo: *Oeuvres Complètes,* ed. Pléiade, p. 1535.) Maquiavelo usa una expresión semejante en la *Historia de Florencia,* III, 7, donde elogia a los patriotas florentinos que se atrevieron a desafiar al Papa, mostrando con ello que «su ciudad estaba muy por encima de sus almas». Después aplica la misma expresión a sí mismo hacia el final de su vida, cuando escribe a su amigo Vittori: «Amo a mi ciudad natal más que a mi propia alma». (Gt. por *The Letters of Macbiavelli,* ed. Alian Gilbert, Nueva York, 1961, n. 225.)
Nosotros, que ya no damos por supuesta la inmortalidad del alma, probablemente no estimamos en su justo valor lo que de acerba tiene la expresión de Maquiavelo. Cuando escribió, no se trataba de un cliché, sino que significaba literalmente que estaba dispuesto a jugarse la vida eterna o a arriesgar el castigo del infierno en nombre de la ciudad. El problema, según lo vio Maquiavelo, no consistía en averiguar si se amaba a Dios más que al mundo, sino más bien sí se era capaz de amar al mundo más que a uno mismo. Se trata de una decisión que siempre ha sido crucial para quienes dedicaron sus vidas a la política. La mayor parte de los argumentos de Maquiavelo contra la religión están dirigidos contra quienes aman más a sí mismos, es decir, a su propia salvación, que al mundo; no van dirigidos contra quienes realmente aman a Dios más que a sí mismos o al mundo.

go, aunque estas semejanzas pudieran explicar el alto aprecio que los siglos XVIII y XIX manifestaron por Maquiavelo; no bastan para contrarrestar otras diferencias más acusadas. Los revolucionarios, al volver sus ojos al pensamiento político antiguo, no se proponían, y además no lo lograron, revivir la antigüedad en cuanto tal; lo que en el caso de Maquiavelo era sólo el aspecto político de la cultura renacentista, cuyo arte y literatura eclipsaron todas las empresas políticas de las ciudades-estado italianas, no estuvo, en el caso de los hombres de las revoluciones, a tono con el espíritu de su época, la cual, desde el comienzo de la Edad Moderna y el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII, habían pretendido sobrepasar todas las hazañas antiguas. Independientemente de la intensidad con que los hombres de las revoluciones admirasen el esplendor romano, ninguno de ellos se hubiese sentido tan a gusto en la antigüedad como Maquiavelo; ninguno de ellos hubiera sido capaz de escribir: «Al caer la tarde, vuelvo a mí casa y entro en mi estudio; a la puerta dejo las ropas de diario, llenas de polvo y barro y me visto con ropas regias y suntuosas; vestido de modo apropiado, penetro en los viejos palacios de los hombres antiguos y allí, recibido afectuosamente, me nutro de un alimento que me pertenece y para el que estoy hecho»[20]. Cuando se leen estas frases u otras semejantes, se aceptan con gusto los descubrimientos llevados a cabo recientemente por investigadores que consideran el Renacimiento únicamente como, la culminación de una serie de restauraciones de la antigüedad, que comenzaron inmediatamente después de una época verdaderamente tenebrosa, con el renacimiento carolingio, y terminaron en el siglo XVI. Por la misma razón, habrá que convenir en que, desde el punto de vista político, el increíble desorden de las ciudades-estado de los siglos XV y XVI constituyó un final y no un origen; fue el fin de los municipios medievales con su régimen autónomo y su libertad de acción política[21].

La insistencia de Maquiavelo en la violencia es, por otra parte más sugerente. Fue consecuencia directa de la doble perplejidad en que se encontró teóricamente y que, más tarde, terminó por desembocar en la perplejidad práctica que acosa a los hombres de las

[20] En *Lettres,* ob. cit., nº 137.

[21] Sigo el reciente libro de Lewis Mumford: *The City in History,* Nueva York, 1961, donde se desarrolla la teoría hoy interesante y sugerente de que la ciudad de Nueva Inglaterra es en realidad «una transformación feliz» de la ciudad medieval, que «el orden medieval fue renovado, por así decirlo, por la colonización» en el Nuevo Mundo y que en tanto que «cesó la multiplica-ción de ciudades» en el Viejo Mundo, «tal actividad fue transferida en buena parte, entre los siglos XVI y XIX, al Nuevo Mundo».»(Vid. pp. 328 y s. y p. 356.)

revoluciones. La perplejidad era inherente a la tarea de la justificación, al establecimiento de un nuevo origen que, en cuanto tal, parecía exigir la violencia y la usurpación, la repetición, por así decirlo, del antiguo crimen legendario (Rómulo mató a Remo, Caín mató a Abel) que está en el origen de toda historia. La tarea de fundación iba también acompañada de la tarea de dar leyes, de proyectar e imponer a los hombres una nueva autoridad, la cual, sin embargo, tenía que ima-ginarse de tal forma que encajase en el molde del antiguo absoluto que derivaba de una autoridad establecida por Dios, reemplazando de este modo un orden terrenal cuya sanción final había estado constituida por los dictados de un Dios omnipotente y cuya última fuente de legitimidad había sido la noción de una encarnación de Dios en la tierra. De ahí que Maquiavelo, enemigo jurado de toda consideración religiosa en los asuntos políticos, se viese forzado a implorar la asistencia y hasta la propia inspiración divina para los legisladores, del mismo modo que lo harían más tarde los «ilustrados» del siglo XVIII como John Adams o Robespierre. Este «recurso a Dios» solo era necesario, por supuesto, en el caso de «leyes extraordinarias», es decir, de leyes mediante las cuales se funda una nueva comunidad. Veremos después cómo esta última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace el absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder, dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano nunca pueden ser absolutas. Así, esta «llamada a los cielos» de Maquiavelo, como la hubiera calificado Locke, no fue inspirada por ningún sentimiento religioso, sino que fue dictada exclusivamente por el deseo de «escapar a esta dificultad»[22] por la misma razón, su insistencia en el papel que desempeña la violencia en la política no se debió tanto a su pretendida concepción realista de la naturaleza humana, como a su vana esperanza de querer encontrar en ciertos hombres cualidades comparables a los atributos divinos.

Pese a que no fueron más que corazonadas, el pensamiento de Maquiavelo fue mucho más allá que todas las experiencias reales

[22]Véanse los *Discursos,* Libro I, 11, Sobre el puesto de Maquiavelo en la cultura del Renacimiento estoy de acuerdo con, J. H. Whitfield quien, en su libro M*achiavelli,* Oxford, 1947, p. 18, hace notar: Maquiavelo «no repre-senta la doble degeneración de la política y la cultura. En vez de eso, repre-senta la cultura nacida del humanismo que tiene conciencia de los problemas políticos porque están en crisis. Debido a ello, trata de resolverlos con los elementos que el humanismo había legado a Occidente». Sin embargo, ya no fue el «humanismo» el que condujo a los hombres de las revoluciones del siglo XVIII a la Antigüedad en busca de soluciones para sus problemas políti-cos. Una discusión más detallada de este problema puede verse en el cap. V.

de su época. Lo cierto es que, por inclinados que nos sintamos a interpretar nuestras propias experiencias a la luz de aquellas que promovieron las luchas civiles que arrasaron las ciudades-estado italianas, éstas no fueron tan radicales como para sugerir a quienes participaron en ellas o fueron sus testigos la necesidad de un nuevo vocablo o la reinterpretación de uno antiguo. (El nuevo vocablo que Maquiavelo introdujo en la teoría política y que ya con anterioridad se encontraba en uso fue la palabra «estado», *lo stato*[23]. Pese a que constantemente invocó el esplendor de Roma y se inspiró en su historia, debió darse cuenta de que una Italia unida construiría un cuerpo político tan diferente de las ciudades-estado de la antigüedad o del siglo XV que se justificaba un nuevo nombre.)

Las palabras que, sin duda alguna, se repiten más en su obra; son «rebelión» y «revuelta», cuyo significado había sido establecido e incluso definido desde la baja Edad Media. Ahora bien, tales vocablos nunca significaron liberación en el sentido implícito en la revolución y, mucho menos, apuntaban hacia el establecimiento de una libertad nueva. Liberación, en el sentido revolucionario, vino a significar que todos aquellos que, no sólo en el presente, sino a lo largo de la historia, no sólo como individuos sino como miembros de la inmensa mayoría de la humanidad, los humildes y los pobres, todos los que habían vivido siempre en la oscuri-dad y sometidos a un poder, cualquiera que fuese, debían rebelarse y convertirse en los soberanos supremos del país. Si, a fin de esclarecer el problema, imaginamos la realización de un acontecimiento de este tipo en el contexto histórico de la antigüedad, sería como si, no sólo el pueblo, de Roma o Atenas, el *populus* o el demos, es decir, los grados inferiores de la ciudadanía, sino también los esclavos y los extranjeros residentes, que constituían la mayoría de la población sin pertenecer al pueblo, se hubiesen rebelado para exigir la igualdad de derechos. Como sabemos, esto nunca ocurrió. La idea de igualdad según la entendemos hoy, es decir, la igualdad de los seres humanos en virtud del nacimiento, y la consideración de la misma como un derecho innato, fue completamente desconocida hasta la Edad Moderna.

[23]La palabra procede del latín *status rei publicae,* cuyo equivalente es «forma de gobierno» en el sentido que aún encontramos en Bodino. Es característico que *stato* deja de significar «forma» o uno de los «estados» posibles de la esfera política para significar ahora la unidad política subyacente de un pueblo que puede sobrevivir al vaivén no sólo de los gobiernos, sino también de las formas de gobierno. Maquiavelo pensaba sin duda en el Estado nacional, es decir, en el hecho, perfectamente natural para nosotros hoy, de que Italia, Rusia, China y Francia, dentro de su limitación histórica, no cesaban de existir al producirse un cambio en su forma de gobierno.

Es cierto que la teoría medieval y posmedieval concibió la rebelión legítima, el levantamiento contra la autoridad establecida, el desafío y la desobediencia abierta a la autoridad. Pero el propósito de tales rebeliones no suponía un reto a la autoridad o al orden establecido de las cosas en cuanto tales; se trataba siempre de cambiar la persona que, en un momento dado, detentaba la autoridad, fuese para sustituir a un usurpador por el verdadero rey o a un tirano que había abusado de su poder por un príncipe legítimo. Así, aunque era posible que se reconociese al pueblo el derecho a determinar quién *no* debía gobernar, nunca se le permitió decidir quién *debía* hacerlo y no se tienen noticias de un derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo o de designar a alguien de sus filas para el gobierno. SÍ hubo casos en que hombres del pueblo se elevasen desde su condición inferior hasta el esplendor de la vida pública, como fue el de los *condottieri* de las ciudades-estado italianas, su admisión al poder y a los asuntos públicos se debió a cualidades que los distinguían del pueblo, a una *virtú* tanto más admirada y apreciada cuanto menos debía al origen social y al nacimiento. Entre los derechos, los antiguos privilegios y libertades del pueblo, no había lugar para el derecho a participar en el gobierno. Y algo así como el derecho a un gobierno autónomo tampoco está plenamente presente en el famoso derecho a la representación como supuesto de la tributación, Si se aspiraba al gobierno, uno tenía que ser gobernante nato, un hombre nacido libre, en la Antigüedad, o un miembro de la nobleza, en la Europa feudal; aunque no faltaron en el lenguaje político premoderno palabras para describir la rebelión de los súbditos contra el gobernante, no hubo ninguna que describiese un cambio tan radical como el de la transformación de los súbditos en gobernantes.

IV

No puede afirmarse sin más que el fenómeno de la revolución carezca de precedentes en la historia premoderna. Es cierto que hay muchos para quienes la sed de novedad, combinada con la convicción de que ésta es deseable en sí misma, constituye una de las características más acusadas del mundo en que vivimos y es también muy corriente identificar este estado de espíritu de la sociedad moderna con un pretendido espíritu revolucionario. Sin embargo, si entendemos por espíritu revolucionario el que realmente brotó de la revolución, entonces es necesario distinguirlo cuidadosamente de ese anhelo moderno por la novedad a cualquier precio. Si se considera el problema desde una perspectiva psicológica, lo cierto es que la experiencia de la fundación, unida a la convicción de que

está a punto de abrirse un nuevo capítulo en la historia, producirá hombres más «conservadores» que «revolucionarios», más inclinados a preservar lo que ya ha sido hecho y a asegurar su estabilidad que a establecer nuevas cosas, nuevos cambios, nuevas ideas. Por otra parte, la historia nos enseña que los hombres de las primeras revoluciones —es decir, aquellos que no sólo hicieron una revolución, sino que además la introdujeron en la escena de la política— no fueron en absoluto partidarios de las novedades, de un *novus ordo saeclorum,* y es que esta falta de disposición por la novedad todavía resuena en la misma palabra «revolución», un término relativamente antiguo que sólo poco a poco fue adquiriendo su nuevo significado. En efecto, el propio uso de este vocablo nos muestra claramente la falta de visión del futuro y de disposición de sus actores, los cuales no estaban más preparados para lo nuevo que pudieran estarlo los espectadores de la época. Lo importante es que el enorme «pathos» de una nueva era que encontramos expresado en térmi-nos casi idénticos, aunque de forma muy diversa, por los actores de la Revolución americana y de la francesa, sólo se puso en primer plano después que habían llegado, muchos de ellos contra su voluntad, a un punto del que no se podía volver.

En sus orígenes la palabra «revolución» fue un término astronómico que alcanzó una importancia creciente en las ciencias naturales gracias a la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium*[24]. En el uso científico del término se conservó su significación precisa latina y designaba el movimiento regular, sometido a leyes y rotatorio de las estrellas, el cual, desde que se sabía que escapaba a la influencia del hombre y era, por tanto, irresistible, no se caracterizaba ciertamente ni por la novedad ni por la violencia. Por el contrario, la palabra indica claramente un movimiento recurrente y cíclico; es la traducción latina perfecta de auakuklwsij de Polibio, un término que también tuvo su origen en la astronomía y se utilizó metafóricamente en la esfera de la política. Referido a los asuntos seculares del hombre, sólo podía significar que las pocas formas de gobierno conocidas giran entre los mortales en una recurrencia eterna y con la misma fuerza irresistible con que las estrellas siguen su camino predestinado en el firmamento. Nada

[24]A lo largo de todo este capítulo me he servido ampliamente de los tra-bajos del historiador germánico Karl Griewank, desgraciadamente inaccesibles en inglés. Su primer artículo «Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit, que se publicó en la *Wissenchafliche Zeitschrift der Friedrich-Scbiller-Univesität Jena,* 1952-53, Heft 1 y su Hbro posterior *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff,* 1955, superan toda La literatura restante sobre el tema

más apartado del significado original de la palabra «revolución» que la idea que ha poseído y obsesionado a todos los actores revolucionarios, es decir, que son agentes en un proceso que significa el fin definitivo de un orden antiguo y alumbra un mundo nuevo.

Si el fenómeno de las revoluciones modernas fuese tan sencillo como una definición de libro de texto, la elección de la palabra «revolución» sería aún más enigmático de lo que realmente es. Cuando por primera vez la palabra descendió del firmamento y fue utilizada para describir lo que ocurría a los mortales en la tierra, hizo su aparición evidentemente como una metáfora, mediante la que se transfería la idea de un movimiento eterno, irresistible y recurrente a los movimientos fortuitos, los vaivenes del destino humano, los cuales han sido comparados, desde tiempo inmemorial, con la salida y puesta del sol, la luna y las estrellas. En el siglo XVII, cuando por primera vez encontramos la palabra empleada en un sentido político, su contenido metafórico estaba aún más cerca del significado original del término, ya que servía para designar un movimiento de retroceso a un punto preestablecido y, por extensión, de retrogresión a un orden predestinado. Así, la palabra se utilizó por primera vez en Inglaterra, no cuando estalló lo que nosotros llamamos una revolución y Cromwell se puso al frente de la primera dictadura revolucionaria, sino, por el contrarío, en 1660, tras el derrocamiento del Rump Parlament* y con ocasión de la restauración de la monarquía. En el mismo sentido se usó la palabra en 1688, cuando los Estuardos fueron expulsados y la corona fue transferida a Guillermo y María[25]. La «Revolución gloriosa», el acontecimiento gracias al cual, y de modo harto paradójico, el vocablo encontró su puesto definitivo en el lenguaje político e histórico, no fue concebida de ninguna manera como una revolución, sino como una restauración del poder monárquico a su gloria y virtud primitivas.

El hecho de que la palabra «revolución» significase originalmente restauración, algo que para nosotros constituye precisamente su polo opuesto, no es una rareza más de la semántica. Las revoluciones de los siglos XVII y XVIII, que para nosotros representan un nuevo espíritu, el espíritu de la Edad Moderna, fueron proyectadas como restauraciones. Es cierto que las guerras civiles inglesas prefiguraron un gran número de tendencias que, hoy en día, nosotros asociamos con lo que hubo de fundamentalmente nuevo en las revoluciones del siglo XVIII: la aparición de los Niveladores y la

[25] Véase el art. «Revolution» en el Oxford English Dictíonary.

* Expresión que designa, en la historia constitucional inglesa, el remanente del Parlamento Largo, después de la expulsión de sus miembros por Cronrwell en 1648. [N. del T.]

forma-ción de un partido compuesto exclusivamente por el pueblo bajo, cuyo radicalismo terminó por plantear un conflicto con los líderes de la revolución, apuntan claramente al curso de la Revolución Francesa; de otro lado, la demanda de una constitución escrita, como «el fundamento de un gobierno justo», presentada por los Niveladores y, en alguna medida, hecha realidad cuando Cromwell promulgó un «Instrumento de gobierno» a fin de constituir el Protectorado, anticipa uno de los hechos más importantes, si no el que más, de la Revolución americana. Lo cierto, en todo caso, es que la victoria efímera de esta primera revolución moderna fue interpretada oficialmente como una restauración, es decir, como la «libertad restaurada por la gracia de Dios», según reza la inscrip-ción que aparece sobre el gran sello de 1651.

Para nosotros, resulta de mayor interés ver lo que ocurrió un siglo más tarde. No nos interesa la historia de las revoluciones en sí misma (su pasado, sus orígenes y el curso de su desarrollo). Si queremos saber qué es una revolución —sus implicaciones gene-rales para el hombre en cuanto ser político, su significado político para el mundo en que vivimos, su papel en la historia moderna— debemos dirigir nuestra atención hacia aquellos momentos de la his-toria en que hicieron su aparición las revoluciones, en que adqui-rieron una especie de forma definida y comenzaron a cautivar el espíritu de los hombres, con independencia de los abusos, cruelda-des y atentados a la libertad que puedan haberles conducido a la rebelión; es decir, debemos dirigir nuestra atención a las Revoluciones americana y francesa y debemos tener en cuenta que ambas estuvieron dirigidas, en sus etapas iniciales, por hombres que estaban firmemente convencidos de que su papel se limitaba a restaurar un antiguo orden de cosas que había sido perturbado y violado por el despotismo de la monarquía absoluta por los abusos del gobierno colonial. Estos hombres expresaron con toda sinceridad que lo que ellos deseaban era volver a aquellos antiguos tiempos en que las cosas habían sido como debían ser.

Todo esto ha suscitado una enorme confusión, especialmente por lo que se refiere a la Revolución americana, la cual no devoró a sus propios hijos y en la cual, por consiguiente, los hombres que habían iniciado la «restauración» fueron los mismos que comenzaron y terminaron la Revolución e incluso vivieron lo suficiente como para elevarse al poder y a las funciones públicas dentro del nuevo orden de cosas. Lo que concibieron como una restauración, como el restablecimiento de sus antiguas libertades, se convirtió en una revolución y sus ideas y teorías acerca de la constitución británica, los derechos de los ingleses y las formas del gobierno colonial des-

embocaron en una declaración de independencia. Ahora bien, el movimiento que condujo a la revolución sólo fue revolucionario por inadvertencia y «Benjamín Franklin, que disponía de más información de primera mano sobre las colonias que cualquier otro hombre, escribiría más tarde con toda sinceridad: 'Nunca había oído en una conversación con cualquier persona, por borracha que estuviese, ni la más mínima expresión del deseo de una separación, o la insinuación de que tal cosa pudiese ser beneficiosa para América'»[26]. Es imposible decir si estos hombres eran «conservadores» o «revolucionarios», si se emplean estas palabras fuera de su contexto histórico, como términos genéricos, olvidando que el conservadurismo, como credo o ideología políticos, debe su existencia a una reacción producida por la Revolución Francesa y sólo tiene sentido el vocablo cuando se aplica a la historia de los siglos XIX y XX. La misma reflexión puede hacerse, aunque quizá de modo menos equívoco, con respecto a la Revolución Francesa; también aquí, según las palabras de Tocqueville, «se hubiera podido pensar que el propósito de la revolución en marcha no era la destrucción del Antiguo Régimen, sino su restauración»[27]. Incluso cuando, durante el curso de ambas revoluciones, sus actores llegaron a tener conciencia de la imposibilidad de la restauración y de la necesidad de embarcarse en una empresa totalmente inédita y cuando, por tanto, la propia palabra «Revolución» había adquirido ya su nuevo significado, Thomas Paine todavía podía, fiel al espíritu del pasado, proponer con toda seriedad que se designase a las Revoluciones americana y francesa con el nombre de «contrarrevolución»[28]. Esta propuesta, tan rara en uno de los hombres más «revolucionarios» de su tiempo, nos muestra, en pocas palabras, cuan apegados estaban los corazones y los espíritus de los revolucionarios a la idea de restauración, de vuelta al pasado. Paine sólo deseaba restituir su antiguo significado a la palabra «revolución» y expresar su firme convicción de que los acontecimientos de la época habían sido los causantes de que los hombres volviesen la mirada a un «período primitivo» en el que poseían los derechos y libertades que la tiranía y la conquista les habían quitado. Este «período primitivo» no significa en modo alguno el estado de naturaleza hipotético y prehistórico según lo concibió el siglo XVII, sino un período concreto, aunque no definido, de la historia.

Recordemos que Paine utilizó el término «contrarrevolución»

[26] Clinton Rossiter: ***The First American Revolution,*** Nueva York, 1956, página 4.
[27] ***L'Ancien Régime,*** París, 1953, vol. II, p. 72.
[28] En la «Introducción» a la segunda parte de ***Rights of Man.***

como respuesta a la enérgica defensa hecha por Burke de los derechos de los ingleses, garantizados por la costumbre inmemorial y la historia, frente a la novedosa idea de los derechos del hombre. Pero lo importante es que Paine, en no menor medida que Burke, se dio cuenta de que el argumento de la novedad absoluta no «se pronunciaría en favor de la autenticidad y legitimidad de tales derechos, sino al contrario. No es necesario añadir que en su plantea-miento histórico, Burke estaba en lo cierto y Paine no. No existe ningún período de la historia al que pudiera retrotraerse la Declaración de los Derechos del Hombre. Es posible que ya antes se hubiese reconocido la igualdad de los hombres ante Dios o los dioses, ya que este reconocimiento no es de origen cristiano, sino romano; los esclavos romanos podían ser miembros de pleno derecho de las corporaciones religiosas y, dentro de los límites del derecho sacro, su estatuto legal era el mismo que el de un hombre libre[29]. Pero la idea de derechos políticos inalienables que corresponden al hombre en virtud del nacimiento hubiera parecido a los hombres de todas las épocas anteriores a la nuestra, igual que a Burke, una contradicción en los términos. Es interesante señalar que la palabra latina *homo,* el equivalente de «hombre», significó en su origen alguien que no era más que eso, un hombre, una persona a secas, y, por tanto, también un esclavo.

Para nuestro propósito actual y, en especial, a fin de comprender la faceta rnás alusiva y, sin embargo, más impresionante de las revoluciones modernas, es decir, el espíritu revolucionario, es importante recordar que la noción de novedad e innovación en cuanto tal ya existía con anterioridad a las revoluciones, pese a lo cual no estuvo presente en sus orígenes. En éste, como en otros aspectos, se estaría inclinado a afirmar que los hombres de las revoluciones estaban anticuados con relación a su propia época, evidentemente an-ticuados si se comparan con los hombres de ciencia y los filósofos del siglo XVII, quienes, como Galileo, subrayarían, «la novedad absoluta» de sus descubrimientos, o, como Hobbes, pretenderían que la filosofía política era «tan joven como mí libro *De Cive*», o como Descartes, insistirían en que ningún filósofo antes que él había hecho verdadera filosofía. Por supuesto, ciertas reflexiones sobre «el nuevo continente» que había dado nacimiento a «un hombre nuevo», del tipo de las citadas de Crèvecoeur o John Adams y que podríamos encontrar en otros autores menos conocidos, fueron bastante corrientes. Pero, a diferencia de las pretensiones de filóso-

[29] Véase Fritz Schulz; *Prinzipien des römischen Rechts,* Berlín, 1954, pá-gina 147.

fos y científicos, tanto el hombre nuevo como el nuevo país se imaginaron como dones de la Providencia, no como un producto humano. En otras palabras, el extraño «pathos», de la novedad, tan característico de la Edad Moderna, necesitó casi dos siglos para salir del aislamiento relativo de la ciencia y la filosofía y alcanzar la esfera de la política. (Según la expresión de Robespierre: «Tout a changé dans l'ordre physique; et tout doít changer dans l'ordre moral et politique.») Ahora bien, cuando llegó a la esfera de la política, dentro de la cual los acontecimientos interesan a la multi-tud y no a la minoría, no sólo adquirió una expresión más radical, sino que llegó a estar dotado de una realidad característica de la esfera política exclusivamente. Sólo durante el curso de las revoluciones del siglo XVIII los hombres comenzaron a tener conciencia de que un nuevo origen podía constituir un fenómeno político, que podía ser resultado de lo que los hombres hubiesen hecho y de lo que conscientemente se propusiesen hacer. Desde entonces, un «continente nuevo» y el «hombre nuevo» que de él surgiese no fueron ya necesarios para inspirar la esperanza en un nuevo orden de cosas. El *novus ordo saeclorum* ya no era una bendición dispersada por el «gran proyecto y designio de la Providencia», ni la novedad la posesión orgullosa y, a la vez, espantosa de los pocos. Una vez que la novedad había llegado a la plaza pública, significó el origen de una nueva historia, que habían iniciado, sin proponérselo los hombres de acción, para que fuese hecha realidad, ampliada y prolongada por su posteridad.

V

Si bien los elementos de novedad origen y violencia todos los cuales aparecen íntimamente unidos nuestro concepto de revolución, brillan por su ausencia tanto en el significado original de la palabra como en su primitivo uso metafórico en el lenguaje político, hay otra connotación del término astronómico, a la que ya me he referido antes brevemente, que ha conservado toda su fuerza en el uso actual de la palabra. Me refiero a la idea de irresistibilidad o sea, al hecho de que el movimiento rotatorio de las estrellas sigue un camino predestinado y es ajeno a toda influencia del poder humano. Sabemos, o creemos saber, la fecha exacta en que la palabra «revolución» se empleó por primera vez cargando todo el acento sobre la irresistibilidad y sin aludir para nada a un movimiento retrogiratorio; este aspecto nos parece hoy tan importante para el concepto de revolución que es corriente fijar el nacimiento del nue-

vo significado político del antiguo término astronómico en el momento en que comienza esta nueva acepción.

La fecha fue la noche del catorce de julio de 1789, en París, cuando Luis XVI se enteró por el duque de La Rochefoucauld-Liancourt de la toma de la Bastilla, la liberación de algunos presos y la defección de las tropas reales ante un ataque del pueblo. El famoso diálogo que se produjo entre el rey y su mensajero es muy breve y revelador. Según se dice, el rey exclamó: «C'est une révolte», a lo que Liancourt respondió: «Non, Sire, c'est une révolution». Todavía aquí, por última vez desde el punto de vista político, la palabra es pronunciada en el sentido de la antigua metáfora que hace descender su significado desde el firmamento hasta la tierra; pero, quizá por primera vez, el acento se ha trasladado aquí por completo desde la legalidad de un movimiento rotatorio y cíclico a su irresistibilidad[30]. El movimiento es concebido todavía a imitación del movimiento de las estrellas, pero lo que ahora se subraya es que escapa al poder humano la posibilidad de detenerlo y, por tanto, obedece a sus propias leyes. Al declarar el rey que el tumulto de la Bastilla era una revuelta, afirmaba su poder y los diversos ins-trumentos que tenía a su disposición para hacer frente a la conspi-ración y al desafío a la autoridad; Liancourt replicó que lo que había ocurrido era algo irrevocable que escapaba al poder de un rey. ¿Qué veía Liancourt, qué vemos u oímos nosotros, al escuchar este extraño diálogo, que le hiciese pensar (y nosotros sabemos que así era) que se trataba de algo irresistible e irrevocable?

Para empezar, la respuesta parece sencilla. Tras sus palabras todavía podemos ver y oír a la muchedumbre en marcha irrumpiendo en las calles de París, que era entonces no sólo la capital de Francia sino de todo el mundo civilizado: la insurrección del populacho de la gran ciudad unido inextricablemente al levantamiento del pueblo en nombre de la libertad, irresistibles ambos por la fuerza de su número. Esta multitud que se presentaba por vez primera a la luz

[30] Griewank, en el artículo citado en la nota 24, señala que la frase «Es una revolución» se aplicó primero a Enrique IV de Francia y a su conversión al catolicismo. Cita a este efecto la biografía de Enrique IV escrita por Hardouin de.Péréfixe *(Histoire du Roy Henri le Grand,* Armsterdam, 1661), a quien los acontecimientos de la primavera de 1594 le merecen las siguientes palabras: el gobernador de Poitiers *voyant qu'il ne pouvait pas empêcher cette révolution, s'y laissa entrainer et composa avec le Roy.* Como observa el propio Griewank, la idea de irresistibilidad aparece aquí aún muy mezclada al significado originariamente astronómico de un movimiento que «retrogira» hasta su punto de partida. En efecto, «Hardouin consideró todos estos acon-tecimientos como una vuelta de los franceses a su *princs naturel».* Liancourt no podía querer expresar nada de esto.

.del día era, realmente la multitud de los pobres y los oprimidos, a la que los siglos anteriores había mantenido oculta en la oscuridad y en la ignominia. Lo que desde entonces ha mostrado ser irrevocable y que los agentes y espectadores de la revolución reconocieron de inmediato como tal, fue que la estera de lo público —reservada desde tiempo inmemorial a quienes *eran* libres, es decir, libres de todas las zozobras que impone la necesidad— debía dejar espacio y luz para esa inmensa mayoría que no es libre debido a que está sujeta a las necesidades cotidianas.

La noción de un movimiento irresistible, que el siglo XIX iba pronto a traducir conceptualmente a la idea de la .necesidad histórica; resuena desde la primera hasta la última página de la Revolución Francesa. Súbitamente, todo un nuevo conjunto de imágenes comienza a florecer en torno a la antigua metáfora y un vocabulario totalmente nuevo se introduce en el lenguaje político. Cuando hoy pensamos en la revolución, casi automáticamente lo hacemos a través de estas imágenes, nacidas durante aquellos años; a través del *torrent révolutionnaire* de Desmoulins, sobre cuyas tumultuosas olas se mantuvieron y marcharon los actores de la revolución hasta que la resaca les tragó y fueron a perecer junto a sus enemigos, los agentes de la contrarrevolución. En efecto, la poderosa corriente de la revolución se vio, según la expresión de Robespierre, constantemente acelerada por los «crímenes de la tiranía», de una parte, y por los «progresos de la libertad», de otra, los cuales se excitaban mutuamente, de tal modo que movimiento y contramovimiento ni se equilibraban ni se detenían el uno al otro, sino que, de modo misterioso, parecían engrosar una corriente de «violencia progresiva» que fluía en una misma dirección con una rapidez siempre en aumento[31]. Esta es la «majestuosa corriente de lava de la revolución que no respeta nada y que nadie puede detener», según la contempló Georg Forster en 1793[32]; es también el espectáculo que ha caído bajo el signo de Saturno: «La revolución devorando a sus propios hijos», como dijo Vergniaud, el gran orador de la Gironda. Esta es «la tempestad revolucionaria» que puso la revolución en marcha, la *tempête révolutionnaire* de Robespierre y su *marche de la révolution,* la poderosa borrasca que barrió o sumergió el origen

[31] Las palabras de Robespierre, pronunciadas el 17 de noviembre de 1793 ante la Convención Nacional, que me he limitado a parafrasear, son las si-guientes: «Les crimes de la tyrannie accélérèrent le progrès de la liberté et les progrès de la liberté multiplièrent les crimes de la tyrannie... une réaction continuelle dont la violence progressive a opéré en peu d'années I'ouvrage de plusieurs siècles». *Oeuvres,* ed. Laponneraye, 1840, vol. IIÍ, p. 446.
[32] Cit. por el libro de Griewank, ob. cit., p. 243.

inolvidable y de hecho nunca olvidado, la afirmación de «la grandeza del hombre contra la mezquindad de los poderosos», según dijo Robespierre[33], o «la vindicación del honor de la raza humana», según la expresión de Hamilton[34]. Parecía como si una fuerza mayor que el hombre hubiese intervenido cuando éste comenzó a afirmar su grandeza y a reivindicar su honor.

Durante las décadas que siguieron a la Revolución Francesa predominó esta metáfora de una poderosa corriente subterránea que arrastraba consigo a los hombres, primero a la superficie de las gloriosas proezas y, después, hasta el fondo, al peligro y a la infamia. Diversas metáforas en que la revolución aparece no como resultado del esfuerzo humano, sino como un proceso irresistible, metáforas de corriente y torrentes fueron acuñadas por los propios actores de la Revolución, quienes, por mucho que se hubiesen emborrachado con el vino de la libertad en el terreno de lo abstracto, ya no creían que fueran agentes libres. ¿Es que hubieran podido —aun en los instantes de sobriedad— creer que ellos eran, ni ha-bían sido nunca, los autores de sus propias hazañas? ¿No fue la furiosa tormenta de los sucesos revolucionarios la que les había hecho cambiar sus convicciones más íntimas en cuestión de muy pocos años? ¿No habían sido realistas en 1789 los mismos que en 1793 no sólo se vieron conducidos a la ejecución de un rey (independientemente de que hubiera sido o no un traidor), sino a la condena de la monarquía como «un crimen eterno» (Saint-Just)? ¿No habían sido abogados ardientes de los derechos de la propiedad privada los mismos que en Ventoso de 1794 proclamaron la confiscación de las propiedades, no sólo de la Iglesia y de los *emigres,* sino también de todos los «sospechosos», para que fueran entregadas a los «desfavorecidos por la fortuna»? ¿No habían servido como factor decisivo en la formulación de una constitución cuyo principio básico era una descentralización radical, que ellos mismos iban a rechazar poco después como despreciable, a fin de establecer en su lugar un gobierno revolucionario de comités, más centralizado que todo lo que el *ancien régime* se había atrevido a poner en práctica? ¿No se vieron comprometidos, y hasta lograron la victoria, en una guerra que nunca habían deseado y en la que nunca creyeron poder vencer? ¿Qué otra cosa podía quedar en pie al final sino el conocimiento que de algún modo poseían desde el comienzo, es decir (en palabras de Robespierre en una carta a su hermano escrita en 1789), que. «la presente Revolución ha producido en pocos días sucesos más importantes que toda la historia anterior de la humanidad»?

[33] En su discurso de 5 de febrero de 1794, ob. cit., p. 543.
[34] *The Federalist* (1787), ed. Jacob E. Cooke, Meridian, 1961, n. 11. 52

Uno está inclinado a pensar que, al fin y al cabo, todo ello debe haber bastado.

A partir de la Revolución Francesa ha sido corriente interpretar toda insurrección violenta, fuese revolucionaria o contrarrevolucionaria, como la continuación del movimiento iniciado originalmente en 1789, como si las épocas de quietud y restauración no fuesen más que pausas durante las cuales se escondía la corriente para recobrar fuerzas y salir de nuevo a la superficie: en 1830 y 1832, en 1848 y 1851, en 1871, para mencionar únicamente las fechas más importantes del siglo XIX. En cada ocasión, los partidarios y los enemigos de estas revoluciones interpretaron los acontecimientos como una consecuencia inmediata de 1789. Y sí es cierto, como dijo Marx, que la Revolución Francesa había sido interpretada con ropaje romano, es igualmente cierto que todas las revoluciones que le sucedieron, incluida la Revolución de Octubre, fueron interpretadas siguiendo las pautas y las efemérides que condujeron desde el catorce de julio al nueve de Termidor y al dieciocho de Brumario —fechas que han quedado tan impresas en la memoria del pueblo francés que incluso hoy son identificadas de inmediato por todo el mundo con la toma de la Bastilla, la muerte de Robespierre y la subida al poder de Napoleón Bonaparte. No ha sido en nuestros días, sino a mediados del siglo XIX, cuando el término «revolución permanente», o más propiamente *révolution en permanence,* fue acuñada (por Proudhon) y, con ella, la noción de que nunca han existido varias revoluciones, que sólo hay una revolución, idéntica a sí misma y perpetua[35].

Si el nuevo contenido metafórico de la palabra «revolución» brotó directamente de las experiencias de quienes primero hicieron y después se identificaron con la Revolución en Francia, debió representar un grado aún mayor de verosimilitud para quienes observaban su desarrollo, como si fuera un espectáculo, desde el exterior. Lo que más llamaba la atención en este espectáculo era que ninguno de sus actores podía controlar el curso de los acontecimientos, que dicho curso tomó una dirección que tenía poco que ver, sí tenía algo, con los objetivos y propósitos conscientes de los hombres, quienes, por el contrario, si querían sobrevivir, debían someter su voluntad e intención a la fuerza anónima de la revolución. Todo esto nos parece hoy un lugar común y probablemente nos resulte difícil comprender que de ello pudiera derivarse algo que no fuera una trivialidad. No obstante, debe bastarnos recordar

[35] Cit. por Theodor Schieder: «Das Problem der Revolution im 19. Jahn hundert», en H*istorische Zeitschrift,* vol. 170, 1950.

la historia de la Revolución americana, donde ocurrió exactamente lo contrario, y la fuerza extraordinaria con que caló en todos sus actores el sentimiento de que el hombre es dueño de su destino, al menos por lo que se refiere al gobierno político, para darnos cuenta del impacto que debió suponer el espectáculo de la impotencia del hombre para poner orden en sus propias acciones. La conocida decepción sufrida por la generación europea que vivió los fatales sucesos, desde 1789 hasta la restauración de los Borbones, se transformó casi inmediatamente en un sentimiento de temor y reverencia ante el poder de la propia historia. Donde poco antes, es decir, en la época feliz de la Ilustración, sólo el poder despótico del monarca parecía interponerse entre el hombre y su libertad de acción, se había levantado súbitamente una fuerza mucho más poderosa, capaz de constreñir a su capricho a los hombres y frente a la cual no había reposo, ni rebelión, ni escape: la fuerza de la historia y la necesidad histórica.

Teóricamente la consecuencia de mayor alcance de la Revolución Francesa fue el nacimiento del concepto moderno de la historia en la filosofía de Hegel. La idea verdaderamente revolucionaria de Hegel era que el antiguo absoluto de los filósofos se manifestaba a sí mismo en la esfera de los asuntos humanos, esto es, precisamente en ese dominio de las experiencias humanas que, de modo unánime, los filósofos habían descartado como fuente o manantial de las normas absolutas. La Revolución Francesa representaba el modelo de esta nueva revelación a través de un proceso histórico, y la razón por la cual la filosofía alemana poskantiana ejerció una influencia tan enorme sobre el pensamiento europeo del siglo XX, especialmente en aquellos países expuestos al desasosiego revolu-cionario —Rusia, Alemania, Francia— no tuvo nada que ver con su pretendido idealismo, sino, por el contrario, con el abandono de la esfera de la especulación pura y con el intento de formular una filosofía que correspondiera y abarcase conceptualmente las experiencias más recientes y reales del tiempo. Sin embargo, se trataba de una comprensión teórica, en el sentido antiguo y originario de la palabra «teoría»; la filosofía de Hegel aunque interesada por la acción y la esfera de los asuntos humanos; era contemplativa. Al volver su mirada atrás, el pensamiento convirtió en histórico, todo lo que había sido político —acciones, palabras, sucesos— y el resultado fue que el nuevo mundo que las revoluciones del siglo XVIII habían alumbrado no recibió, como todavía reclamaba

Tocqueville, una «nueva ciencia de la política»[36], sino una filosofía de la historia (sin qué nos interese ahora quizá la más trascendental transformación de la filosofía en filosofía de la historia).

Desde un punto de vista político, el sofisma sobre el que se alza esta filosofía nueva y típicamente moderna es relativamente sencillo. Consiste en la descripción y comprensión del reino total de la acción humana sin referirlo al actor y al agente, sino desde el punto de vista del espectador que contempla un espectáculo. Sin embargo, no es fácil descubrir el sofisma, debido a la parte de verdad que encierra; en efecto, todas las historias iniciadas y realizadas por hombres descubren su verdadero sentido únicamente cuando han llegado a su fin, de tal modo que puede pensarse que sólo al espectador, y no al agente, le cabe la esperanza de comprender lo que realmente ocurrió en una cadena dada de hechos y acontecimientos. De este modo, el espectador de la Revolución Francesa estaba en mejores condiciones que sus actores para entender la Revolución como necesidad histórica o el carácter «fatal» de la figura de Napoleón Bonaparte[37]. Pero lo que realmente importa es que todos aquellos que, a lo largo del siglo XIX y hasta bien entrado el XX, siguieron las huellas de la Revolución Francesa se consideraron no como simples sucesores de los hombres de esta Revolución, sino como agentes de la historia y de la necesidad histórica, con el resultado evidente y, sin embargo, paradójico, de que la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y revolucionario.

Pese a todo, es dudoso que sin la Revolución Francesa la filosofía se hubiera aventurado nunca a interesarse por el reino de los asuntos humanos, esto es, a descubrir la verdad absoluta en un dominio que es gobernado por las relaciones interhumanas y que, por tanto, es relativo por definición. La verdad, aunque fue concebida «históricamente», es decir, como algo que se despliega en el tiem-

[36] Véase la «Introducción del autor» a *Democracy in America:* «Una nueva ciencia de la política es precisa para un nuevo mundo».

[37] Griewank —en su artículo citado en la nota *24*— puso de relieve el papel del espectador en el nacimiento de un concepto de revolución: «Wolle wir dem Bewusstein des revolutionären Wandels in seiner Entstehung nachgehen, so finden wir es nicht so sehr bei den Handelnden selbst wie bei ausserhalb der Bewegung stehenden Beobachtern zuerst klar erfasst». Proba-blemente llegó a este descubrimiento bajo la influencia de Hegel y Marx, aunque se lo aplica a los historiógrafos florentinos, de modo equivocado, a mi juicio, porque estas historias fueron escritas por estadistas y políticos florentinos. Ni Maquiavelo ni Guicciardini fueron espectadores en el sentido en que lo fueron Hegel y otros historiadores del siglo XIX.

po y que, por consiguiente, no exigía una validez intemporal, tenía que ser, no obstante, válida para todos los hombres, sin consideración del lugar en que habitan ni del país del que son ciudadanos. En otras palabras, la verdad no correspondía ni se refería a los ciudadanos, entre los cuales sólo podía existir una multitud de opiniones, ni tampoco a los nacionales, cuyo sentido de la verdad estaba limitado por su propia historia y experiencia nacional. La libertad tenía que referirse al hombre *qua* hombre, el cual, como realidad tangible y mundana, no existía en parte alguna. Por consiguiente, la historia, si quería llegar a ser un medio para la revelación de la verdad, tenía que ser historia mundial y la verdad que en ella se manifestase tenía que ser un «espíritu universal». Pero si bien el concepto de que la historia sólo podía alcanzar dignidad filosófica en el supuesto de que abarcase a todo el mundo y al destino de todos los hombres, la idea de la historia mundial es, en sí misma de origen político; fue precedida por las revoluciones americana y francesa, las cuales pretendían haber inaugurado una nueva era para toda la humanidad, por tratarse de acontecimientos que afectaban a todos los hombres *qua* hombres, sin importar dónde vivían, cuáles eran sus circunstancias o cuál era su nacionalidad. La propia idea de la historia mundial nació del primer ensayo de política mundial y, aunque el entusiasmo americano y francés por los «derechos del hombre» se vio rápidamente enfriado por el nacimiento del Estado nacional, el cual, aunque de corta vida, fue el único resultado perdurable de la revolución en Europa, lo cierto es que, de una forma u otra, la política mundial ha sido desde entonces un atributo de la política.

Hay otro aspecto de las teorías hegelianas derivado también de las experiencias de la Revolución Francesa, que tiene incluso mayor interés para nosotros, puesto que ejerció una influencia más directa sobre los revolucionarios de los siglos XIX y XX, todos los cuales, aunque no aprendiesen sus lecciones de Marx (el discípulo más distinguido de Hegel de todos los tiempos) y nunca se molestasen en leer a Hegel, contemplaron la revolución con categorías hegelianas. El aspecto a que me refiero atañe al carácter del movimiento histórico, que, según Hegel y sus discípulos, es a la vez dialéctico y necesario: de la revolución y la contrarrevolución, desde el catorce de julio al dieciocho Brumario y la restauración de la monarquía, nació el movimiento y el contra-movimiento dialéctico de la historia que arrastra a los hombres con su flujo irresistible, como una poderosa corriente subterránea, a la que deben rendirse en el momento mismo en que intentan establecer la libertad sobre

la tierra. Este es el significado de la famosa dialéctica de la libertad y la necesidad, proceso en el que ambos términos pueden coincidir, lo que constituye quizá una de las paradojas más terribles y, desde el punto de vista humano, menos soportable de todo el sistema del pensamiento moderno. Sin embargo, Hegel, quien en un principio había considerado 1789 como la fecha en que se había producido la reconciliación entre la tierra y el cielo, todavía pudo haber concebido la palabra «revolución» en su contenido metafórico original, como si en el curso de la Revolución Francesa el movimiento irresistible y sometido a leyes de los cuerpos celestes hubiera descendido sobre la tierra y los asuntos humanos, confiriéndoles una «necesidad» y regularidad que parecían estar más allá del «oscuro azar» (Kant), la nefasta «mezcla de violencia y vaciedad» (Goethe) que hasta en-tonces habían sido, al parecer, los rasgos típicos de la historia y del curso del mundo. De aquí que la idea paradójica según la cual la libertad es fruto de la necesidad, de acuerdo a nuestra interpretación de Hegel, no era más paradójica que la reconciliación del cielo y la tierra. Por lo demás, nada había de gracioso en la teoría hegeliana ni ningún rasgo de humor inútil en su dialéctica de la libertad y la necesidad. Por el contrario, aun entonces debieron atraer fuertemente a quienes todavía estaban bajo el impacto de la realidad política: su fuerza de convicción, aún vigente, ha residido desde entonces menos en la evidencia teórica que en una experiencia siempre renovada durante siglos de guerras y revoluciones. El moderno concepto de la historia, que acentúa de modo singular la idea de la historia como proceso, tiene orígenes diversos y, entre ellos, de modo muy especial, el temprano concepto moderno de la naturaleza como proceso. Mientras los hombres tuvieron como modelo las ciencias naturales y concibieron este proceso como un movimiento fundamental cíclico, rotatorio y eternamente recurrente e incluso Vico siguió considerando el movimiento histórico en estos términos — era inevitable que la necesidad fuese algo inherente tanto al movimiento astronómico como al histórico. Todo movimiento cíclico es un movimiento necesario por definición. Ahora bien el hecho de que la necesidad, como característica inherente a la historia, sobreviviera a la ruptura moderna operada en el ciclo de recurrencias eternas e hiciese su reaparición en un movimiento que era esencialmente rectilíneo y que, por tanto, no retrocedía a lo ya conocido sino que tendía hacia un futuro ignoto, tal hecho, decimos, debe su existencia no a la especulación teórica, sino a la experiencia política y al curso de los acontecimientos históricos.

Fue la Revolución Francesa, no la americana, la que pegó fuego al mundo y en consecuencia, fue del curso de la Revolución

Francesa, no del de la americana, ni de los actos de los Padres fundadores, de donde el uso actual de la palabra «revolución» recibió sus connotaciones y resonancias a través de todo el mundo, sin excluir a los Estados Unidos. La colonización de América del Norte y el gobierno republicano de los Estados Unidos constituye quizá la mayor y, desde luego, la más audaz de las empresas llevadas a cabo por los europeos; apenas poco más de un siglo de la historia de este país puede cargarse a su exclusiva cuenta, durante su período de aislamiento, espléndido o no, del continente madre. Desde finales del siglo pasado, ha estado sometido a la triple embestida de la urbanización, la industrialización y, quizá la más importante de todas, de la inmigración en masa. Desde entonces, teorías y conceptos, no siempre acompañados por desgracia de experiencias correspondientes, han emigrado una vez más desde el viejo al nuevo mundo, y la palabra «revolución», con sus respectivas asociaciones de ideas, no es una excepción a esta regla. Resulta extraño ver cómo la opinión ilustrada americana de este siglo, incluso en mayor medida que la europea, frecuentemente tiende a interpretar la Revolución americana a la luz de la francesa y a criticarla por no haber asimilado las lecciones que se desprendían de ésta. Lo triste del caso es que la Revolución Francesa, que terminó en el desastre, ha hecho la historia del mundo, en tanto que la Revolución americana, a la que sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso que apenas rebasa el interés local.

Cada vez que hizo su entrada en la escena de la política una de las revoluciones del siglo XX, fue vista a través de imágenes tomadas de la Revolución Francesa, comprendida mediante conceptos acuñados por sus espectadores y entendida como una necesidad histórica. Ha brillado por su ausencia de las mentes de quienes hicieron las revoluciones y de quienes las contemplaban y trataban de llegar a un arreglo con ellas, la profunda preocupación por las formas de gobierno tan característica de la Revolución americana e incluso presente en las primeras etapas de la Revolución francesa. Fueron los hombres de la Revolución francesa quienes, intimidados por el espectáculo de la multitud, exclamaron con Robespierre: «La République? La monarchíe? Je ne connais que la question sociale»; y con ello, con las instituciones y constituciones que son «el alma de la República» (Saint-Just), perdieron la propia revolución[38]. Desde entonces, los hombres, arrastrados de buen o mal grado por el vendaval revolucionario hacia un futuro incierto, han ocupado el

[38] Para la actitud de Saint-Just e incidentalmente de Robespierre frente a estos asuntos, véase Albert Ollivier**:** ***Saint-Just*** *et la* ***forcé des choses,*** Pa-rís, 1954.

lugar de orgullosos arquitectos que pretendiesen construir sus nuevas moradas proyectándolas sobre la sabiduría acumulada de todas las épocas pasadas, según era entendida por ellos; con estos requisitos vino la confianza tranquilizadora de que un *novus ordo saeclorum* podía levantarse sobre las ideas, de acuerdo a un esquema conceptual del que daba fe su antigüedad. El pensarniento sería el mismo, sólo la práctica, su aplicación, serían nuevas. La época, según palabras de Washington, era «propicia», porque había «dejado abierto para su aprovechamiento los tesoros de conocimiento acumulados por los trabajos de filósofos, sabios y legisladores a lo largo de muchos años»; contando con su ayuda, los hombres de la Revolución americana sintieron que había llegado el momento de la acción, una vez que las circunstancias y la política inglesas no les dejaban más alternativa que construir un cuerpo político completamente nuevo. Y puesto que se les había dado la oportunidad de obrar, ya no podía culparse más a las circunstancias y a la historia: si los ciudadanos de los Estados Unidos «no iban a ser completamente libres y felices, la falta sería exclusivamente suya»[39]. Nunca se les hubiera ocurrido que, sólo unas décadas más tarde, el observador más agudo y sesudo de lo que ellos habían hecho diría: «Por más que vuelvo mis ojos al pasado hasta la antigüedad más remota, no hallo nada comparable a lo que ha ocurrido ante mis ojos; en cuanto el pasado ha cesado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu del hombre vaga en la oscuridad»[40].

El encanto mágico que la necesidad histórica ha vertido sobre los espíritus de los hombres desde el comienzo del siglo XIX se hizo más poderoso con la Revolución de Octubre, que ha tenido para nuestro siglo el mismo significado profundo de operar, primero, la cristalización de las esperanzas del hombre, para después colmar su desesperación, que la Revolución Francesa tuvo para sus contemporáneos. La única diferencia es que en esta ocasión no hubo experiencias inesperadas que preparasen la tarea, sino el modelamiento consciente de la acción sobre las experiencias legadas por una época y un acontecimiento del pasado. Por supuesto, sólo gracias al arma de dos filos de la compulsión ideológica y del terror, la primera constituyendo a los hombres desde dentro, y éste desde fuera, se puede explicar adecuadamente la docilidad con que los revolucionarios de todos los países que cayeron bajo la influencia de la Revolución bolchevique han aceptado su propia muerte;

[39] Cit. por Edward S. Corwin: «The 'Higher Law' Background of Ame-rican Constitucional Law», en *Harvard Law R.e.view,* vol. 42, 1928.
[40] Tocqueville, ob cit., vol. II, Libro IV, cap. 8.

pero en este punto la lección que suponemos aprendida de la Revolución Francesa, ha llegado a ser parte integrante de la compulsión autoimpuesta del pensamiento ideológico actual. La dificultad ha sido siempre la misma: quienes iban a la escuela de la revolución aprendían y sabían de antemano el curso que debe tomar una revolución. Imitaban el curso de los acontecimientos, no a los hombres de la Revolución. Si hubieran tomado como modelo a los hombres de la Revolución habrían afirmado su inocencia hasta quedarse sin aliento[41]. Pero no podían hacer esto, porque sabían que una revolución debe devorar a sus propios hijos, del mismo modo que sabían que una revolución era sólo un eslabón en una cadena de revoluciones, o que al enemigo declarado debía seguir el enemigo oculto bajo la máscara de los «sospechosos», o que una revolución debía escindirse en dos facciones extremas —los *indulgents* y los *enragés*— que real u «objetivamente» trabajan al unísono para minar el gobierno revolucionario, y que la revolución era «salvada» por el hombre de centro, quien, lejos de ser más moderado, liquidaba a la izquierda y a la derecha, como Robespierre había liquidado a Danton y a Hébert. Fue la historia, no la acción, lo que los hombres de la Revolución Rusa habían aprendido de la Revolución Francesa, siendo este conocimiento casi su único bagaje. Habían adquirido la habilidad de interpretar cualquier papel que el gran drama de la historia pudiera asignarles, y si no hubo otro papel disponible que el de villano, ellos prefirieron aceptarlo antes que dejar de tomar parte en la función.

Hay una grandiosa ridiculez en el espectáculo de estos hombres —que habían osado desafiar a todos los poderes existentes y retar a todas las autoridades de la tierra y cuyo valor estaba fuera de toda duda— capaces de someterse de la noche a la mañana, con toda humildad y sin un grito de protesta, a la llamada de la necesidad histórica, por absurda e incongruente que les pareciese la forma de manifestarse esta necesidad. No fueron engañados porque las palabras de Danton y Vergniaud, de Robespierre y Saint-Just y de todos los demás, resonasen aún en sus oídos; fueron engañados por la historia y, en este sentido, han llegado a ser los bufones de la historia.

[41] Esta actitud contrasta notablemente con la conducta de los revoluciona-rios en 1848. Jules Michelet escribe «On s'identifiait à ces lugubres ombres. L'un était Mirabeau, Vergniaud, Danton, un autre Robcspierre». En *Histoire de la révolution française,* 1868 vol. I, p. 5.